MINIMA MORALIA

Alain de Benoist

Notre époque a ceci de particulier que, concernant la morale, deux discours apparemment contradictoires n'en finissent pas aujourd'hui de se croiser : d'une part, un discours de déploration, formulé de manière savante ou naïve (« il n'y a plus de morale ») ; de l'autre, l'assurance cent fois répétée que nous assistons au contraire au « grand retour de la morale ». Le premier s'appuie tantôt sur des croyances traditionnelles, tantôt sur le sens commun ; la seconde, sur des constats sociologiques d'apparence empirique. On pourrait bien entendu, pour les concilier, se borner à penser qu'un phénomène compense l'autre : si l'on en revient à la morale, c'est que nous en manquions. Mais on peut aussi se demander si, dans les deux cas, c'est bien de la même « morale » que l'on veut parler.

Sous le masque de la morale, on assiste d'abord sans conteste à un retour au pire des moralismes. L'appel (de plus en plus fréquemment suivi d'effets) à la répression de la pornographie, les croisades bien pensantes contre tel film jugé « blasphématoire », l'offensive des « lobbies moralisateurs » contre telle émission de télévision traitant de la sexualité, l'entreprise de « moralisation » de la bande dessinée lancée par tel groupe de presse, attestent du regain de vitalité de diverses mouvances à connotation plus ou moins intégriste[1], dont les porte-parole s'imaginent que la morale a quelque chose à voir avec les pratiques sexuelles, ou même est au premier chef concernée par elles. La vieille hostilité chrétienne envers la chair[2] se conjugue ici tout naturellement à la moralité bourgeoise vieux style pour faire pression sur l'opinion et les pouvoirs publics en appelant à la censure. Le phénomène est récurrent. Péguy s'écriait déjà : « Certes, nous aimons Jésus-Christ ; mais rien au monde ne nous fera aimer la morale ! » Et Thierry Maulnier, dans les années trente, n'avait pas de mal à interpréter cette morale conventionnelle comme un système d'alibis « philistins » n'empêchant nullement, et concourant même parfois, à l'implosion culturelle et sociale. « On peut dire, écrivait-il, que tout le système des valeurs morales, telles qu'elles sont enseignées aux enfants, prônées dans les discours lors des couronnements de rosières, défendues par les députés conservateurs, est assez solidement organisé en vue de la décadence d'une civilisation, de l'enlisement d'un peuple dans la médiocrité et de l'abêtissement des individus. Ces valeurs coïncident à peu près avec la respectabilité bourgeoise. C'est à l'abri de ces paravents commodes, et de quelques autres du même ordre, que peut se poursuivre commodément la décomposition d'une société. On gémit sur la décadence de la morale ; je ne vois pas qu'aucune des notions morales "traditionnelles" ait disparu ou se soit sensiblement affaiblie ; mais je vois que ces notions n'ont opposé aucun barrage à la lente marche d'un peuple vers la haine de la grandeur, la peur, la vulgarité, le laisser-aller, la décrépitude, et qu'elles y ont souvent aidé »[3].

Diverses enquêtes récentes révèlent par ailleurs un repli sur les « valeurs refuges » que seraient la famille, le foyer et la consommation privée. Cette tendance

au « *cocooning* » est interprétée comme solidaire d'un retour aux valeurs familiales et conjugales — bien que le taux de divorces soit en augmentation constant. Ce phénomène a d'abord été enregistré aux États-Unis, où l'arrivée au pouvoir de Ronald Reagan avait coïncidé avec l'ascension de la « majorité morale ». La « lutte des générations » est en train de perdre de son acuité, disait-on alors, tandis que la diffusion du sida laisse prévoir l'avènement d'une nouvelle chasteté (fin de la révolution sexuelle).

L'effondrement de l'idéologie du progrès et les démentis répétés apportés aux espérances révolutionnaires ont entraîné de leur côté une vague de désenchantement dans les milieux intellectuels et politiques. La révolution n'est plus à l'ordre du jour et le réformisme semble triompher partout. L'accumulation des désillusions, joint à l'attrait pour le mode de vie dominant, se traduit par un recentrage autour de l'idéologie (minimale) des droits de l'homme. Parallèlement, la critique libérale des totalitarismes du XIXe siècle fait école. On se dit que tant d'horreurs et d'échecs s'expliquent, non par le fait qu'on a visé l'impossible, cru à l'utopie et méconnu la nature de l'homme, mais par l'oubli de la « dimension morale ». On raisonne alors comme si la prise en compte de cette dimension pouvait en elle-même garantir contre l'erreur en politique : vouloir faire le « bien » équivaudrait à viser le vrai. Dans la foulée, nombre d'anciens gauchistes se reconvertissent dans la réflexion morale, quand ce n'est pas dans la philosophie religieuse. Après Christian Jambet et Guy Lardeau[4], Alain Renaut et Luc Ferry prônent le retour à Kant[5], et André Glucksmann le retour à Descartes[6], tandis qu'on abandonne Heidegger ou Hegel pour les œuvres, à tous égards plus modestes, de Vladimir Jankélévitch[7] ou d'Emmanuel Lévinas[8]. André Comte-Sponville[9] connaît un succès inattendu en se faisant le défenseur d'une sagesse morale conciliable avec le matérialisme. Georges Sorel disait que l'affaire Dreyfus avait marqué « l'irruption de la morale dans la politique ». On y retourne. En 1986, Laurent Fabius déclarait : « Ce qui nous sépare de la droite, c'est la morale ! » Mais la droite, quand elle ne se borne pas à entonner le refrain de la « défense des valeurs » — formule qui épargne en général de préciser de quelles valeurs il s'agit —, fait à l'occasion profession de préférer perdre les élections plutôt que de « perdre son âme »[10] (encore qu'on ne l'ait jamais vu faire autre chose que de tenter de remporter un scrutin). Au sommet de la pyramide médiatique, enfin, les « autorités morales » exercent leur magistère au nom d'une légitimité qui reste encore à déterminer au sein d'une société démocratique.

Tout ce discours « politico-moral » sert en fait à donner une manière de respectabilité à une action politique qui se ramène désormais à la plus plate gestion des affaires quotidiennes. On retrouve ici la polarité « morale-économie » décrite par Carl Schmitt comme caractéristique de l'idéologie libérale[11]. La réduction de la politique à la morale manifeste bien entendu une totale méconnaissance de la nature du politique, qui ne saurait avoir pour vocation de réaliser des objectifs moraux. Comme l'écrit Julien Freund, « l'idée d'une politique morale est pour le moins incongrue parce que la politique n'a pas pour mission de réaliser la fin morale. La politique a pour tâche de réaliser les fins du politique, la morale n'intervenant que dans la manière dont nous employons les moyens propres à la politique pour accomplir la finalité de la politique »[12]. Contre Kant, il faut aussi reconnaître qu'« il n'existe pas d'action qui serait purement morale, indépendante de toute autre motivation, que l'on accomplirait pour être simplement moral »[13]. Cela ne signifie

certes pas que l'action politique soit étrangère à toute considération morale, mais plutôt que la politique a un *ethos* qui lui est propre (la recherche du bien commun). L'inévitable disjonction des fins et des moyens montre par ailleurs que la visée d'un objectif généreux ne garantit pas la moralité des actes qui seront mis en œuvre pour l'atteindre, surtout si cet objectif est lointain[14]. Il peut y avoir de la morale en politique ; il n'y a pas de politique morale. La « politique morale » relève de cet « hypermoralisme » dénoncé par Arnold Gehlen[15] qui amène, entre autres, à ne juger des idées et des faits qu'en fonction de leur désirabilité morale ou idéologico-morale[16].

La transposition sur le plan moral de la conflictualité souvent présente en politique est en outre dangereuse. Elle conduit à retranscrire en termes de bien et de mal les catégories politiques de l'ami et de l'ennemi, c'est-à-dire à transformer en absolus des notions éminemment relatives. Du point de vue politique, il doit en effet toujours être possible de faire la paix avec son adversaire, car l'adversaire d'hier peut devenir l'allié de demain. Il ne peut en aller de même dans une perspective morale, qui vise inévitablement, en combattant le mal, à le faire disparaître. L'irruption de la morale en politique a pour effet de légitimer la diabolisation de l'adversaire, qui devient de la sorte une figure du mal, c'est-à-dire un ennemi absolu. Et « comme la violence est l'un des risques de la politique, puisque celle-ci implique le conflit, la politisation de l'éthique conduit tôt ou tard à faire de la violence l'instrument d'une morale. La vertu obligatoire débouche sur la terreur »[17]. En fin de compte, la prétention « morale » manifeste surtout l'ambition démesurée d'une faction politique de légitimer ses intérêts spécifiques en prétendant incarner le bien.

En décrivant l'« aide d'urgence » et l'« antiracisme » comme « les deux mamelles du nouvel ordre moral médiatique »[18], Paul Yonnet a mis l'accent sur un autre aspect du « retour à la morale ». Un slogan comme « Touche pas à mon pote » est de toute évidence un slogan moral qui, du fait sans doute de ses bonnes intentions, n'éprouve apparemment pas le besoin de se donner une signification politique. Quant à la nouvelle charité médiatique, génératrice d'une formidable bonne conscience (on participe aux bonnes œuvres en regardant la télévision ou en assistant à des « concerts de solidarité »), elle manifeste, dans une optique inévitablement réformiste, le transfert en direction du *star system* et du *show business* des obligations qui incombaient précédemment à l'État. Les médias se posent comme mieux placés que les politiques pour déclencher un réflexe de générosité, escamotant les dangers tenant au fait qu'une charité qui dépend d'un spectacle « émouvant » n'admet plus que des causes susceptibles d'être mises en scène. Il en résulte qu'il n'est plus question d'intervenir en amont, sur les structures ou les institutions, pour faire face à la nouvelle pauvreté, et qu'une cause non représentable spectaculairement, médiatiquement, est une cause qui ne peut plus être défendue, ou qui n'existe pas[19].

Ainsi, peu à peu, les hommes politiques, les chanteurs, les journalistes, toutes catégories confondues, se mêlent tous de dire le bien. Et tous disent la même chose, non qu'ils ne changent pas d'avis — ils en changent au gré des modes et des sondages —, mais parce qu'ils en changent tous en même temps. Ce moralisme tous azimuts n'est pas toujours exempt de considérations intéressées. « Les hérauts de la morale n'ont pas de morale, note Michel Maffesoli, ils se servent de la morale.

Celle-ci devient une valeur cotée en bourse, il s'agit donc de spéculer sur cette valeur »[20]. L'avènement d'une « génération morale » ne prémunit pas non plus contre les manipulations[21], si bien que le discours moral, non seulement n'entraîne nullement une moralisation réelle, mais constitue comme la toile de fond derrière laquelle les scandales peuvent se multiplier, la corruption continuer à s'étendre et les menaces de guerre poindre à l'horizon, au nom de la morale internationale bien entendu. Les hommes politiques qui parlent de leurs « valeurs » n'ont pas besoin de les définir, puisqu'elles sont de toute façon interchangeables. La bonne conscience n'est bien souvent qu'un simple paravent de l'hypocrisie[22].

C'est dans un tel climat que se trouve à nouveau posé le problème des rapports de la morale et de la loi. En opposition à la doctrine utilitariste, Kant insistait sur l'idée que légalité et moralité ne sont pas synonymes, parce que le respect de la loi n'est pas nécessairement dû à une attitude morale mais, plus généralement, à la crainte d'une sanction. Une action conforme à la loi, même si celle-ci est juste, n'est donc pas forcément une action morale : on peut être bon citoyen tout en étant moralement défaillant. Il n'en reste pas moins que, du fait de l'autorité qui s'y attache, la loi est intrinsèquement productrice de normes qui tendent inévitablement à être regardées comme ayant une certaine valeur morale. Il arrive d'ailleurs que la loi porte sur des faits moraux ; ainsi lorsqu'elle proclame que « les époux se doivent mutuellement fidélité, secours, assistance » (art. 212, chap. 6, livre I du Code civil). Les Eglises, par ailleurs, et plus largement les communautés religieuses, s'inquiètent toujours de voir la loi positive contredire ce qu'elles regardent comme la « loi naturelle ». Or, ces dernières années, cette contradiction n'a cessé de grandir. L'avortement est désormais remboursé par la Sécurité sociale. La loi admet le concubinage, la polygamie de fait, le divorce par consentement mutuel, le « mariage » homosexuel, la mise sur pied d'égalité des enfants adultérins et des enfants conçus à l'intérieur du mariage. Quant à l'inceste entre adultes consentants, s'il ne peut être légalement sanctionné par le mariage, il n'est pas un délit dans le droit français. Pour un chrétien, la loi est donc devenue, sur des points importants, antagoniste de l'idée qu'il se fait de la morale. Cet antagonisme ne peut que renforcer dans l'opinion commune l'idée qu'il existe plusieurs morales, contradictoires entre elles, voire que la société globale peut devenir elle-même productrice d'éthique sociale.

Ce problème est évidemment indissociable de la question de savoir si l'État doit (et peut) être moralement neutre. Une discussion célèbre (« *Grundwertestreit* ») s'était déroulée à ce sujet dans les années soixante-dix en Allemagne fédérale, suite à une conférence prononcée par chancelier Helmut Schmidt à l'Académie catholique de Hambourg[23]. L'État, disait Schmidt, n'a pas à orienter les choix moraux des citoyens. Il ne peut décréter la morale, responsabilité qui incombe exclusivement à la conscience individuelle et subsidiairement aux Églises. Tout au plus l'État peut-il garantir un « minimum éthique ». Rigoureusement conforme à la doctrine libérale, ce postulat de neutralité axiologique pose des problèmes bien connus. Si l'Etat n'est pas porteur de valeurs propres, seule la morale sociale peut se transformer en droit. Le rôle de l'État est alors de conformer le droit aux mœurs du moment. Cela revient à placer les pouvoirs publics à la remorque de l'« évolution de la société », sans s'interroger outre mesure sur ce qui détermine cette évolution. Selon les conservateurs, au contraire, l'État ne peut se borner au rôle de « notaire » chargé de consigner les opinions du plus grand nombre. Pour Helmut Kohl, l'État doit être au

service de valeurs morales essentielles, qui sont aussi intangibles que les droits fondamentaux. « Lié aux valeurs » (*wertgebunden*), l'État doit les défendre même contre les majorités parlementaires, car loin de représenter ces majorités, c'est à la société tout entière qu'il doit s'identifier. Il s'en déduit que la responsabilité de l'État peut être mise en cause dans l'« érosion des valeurs ». Mais ce dernier point de vue soulève à son tour des questions redoutables. Comment l'État peut-il se porter garant de valeurs considérées (selon quels critères ?) comme intangibles s'il est neutre du point de vue des conceptions du monde ? On touche là aux contradictions propres à l'État libéral.

L'inquiétude diffuse due à l'essor des biotechnologies (procréation artificielle, maternités de substitution, congélation *post mortem* du sperme, diagnostic prénatal, tri d'embryons, transferts de gènes, clonage, etc.) a donné une nouvelle portée à ce débat. Les autorités françaises y ont généralement répondu en faisant appel aux « experts » Créé en février 1983, un Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé a ainsi été mis en place pour « réfléchir » sur ces questions. Résolument « pluraliste », comprenant en son sein des représentants des grandes familles politiques, philosophiques et spirituelles reconnues comme telles par l'idéologie du moment, ce comité a pour rôle essentiel d'émettre des « avis ». En 1985, il a donné naissance à un « collectif » auquel on doit la publication, en décembre 1987, d'un rapport rédigé par le philosophe marxiste Lucien Sève, intitulé *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine*. La lecture de ce texte permet de mesurer ce qu'il faut bien appeler la misère de la bioéthique et l'indigence du « pluralisme » en ce domaine[24]. Mises à part quelques pétitions de principe permettant aux participants de réaffirmer leur « souci de la dignité » et leur « respect passionné de la personne humaine », les conclusions sont pratiquement inexistantes. On ne saurait s'en étonner. Outre que le Comité s'est d'emblée doté d'une morale provisoire et d'une opinion de type évolutif[25], une telle instance n'a pas les moyens de dégager, par la seule discussion, un consensus autre que celui qui préexistait à sa constitution. La confrontation des points de vue ne peut y aboutir qu'à prendre acte d'un accord minimal sur ce qui coûte le moins à chacun, c'est-à-dire ce qui n'engage à rien. L'éthique qui s'en dégage a tout au plus « la valeur d'un constat de concomitance lorsque, par suite d'une circonstance fortuite, il s'avère qu'une même ligne de conduite peut être adoptée par les tenants de systèmes par ailleurs intrinsèquement opposés »[26]. Des comités de ce genre constituent en fait surtout, selon l'expression de François Dagognet, des « lieux de palabre »[27] qui ont le plus grand mal à articuler propos de portée générale et décisions concrètes. Au moins leur existence révèle-t-elle le désarroi d'une autorité laïque désormais convaincue d'avoir à tenir compte de l'avis des représentants des grandes religions, en même temps qu'elle confirme l'incapacité des « experts » à faire porter leur réflexion sur ce qui devrait être l'objet premier de leurs débats : non pas tant le jugement moral qu'il convient de porter sur telle ou telle technique particulière, mais la question de savoir ce qu'il en est de l'essence même de la technique.

Dire que la dignité de la personne humaine doit être respectée n'est certes pas vraiment une nouveauté. Mais il est révélateur de constater que le consensus se brise dès l'instant où il faut donner une définition de la « personne humaine ». Quand il s'agit de savoir, par exemple, si l'embryon représente une personne, ou seulement une potentialité d'individu futur, les opinions, en dépit des bonnes volontés affichées

de part et d'autre, restent inconciliables. Edgar Morin résume plaisamment la situation en disant que « l'embryon est potentiellement une personne sans l'être »[28]. La loi Veil autorisant l'avortement déclare que « la loi garantit le respect de tout être humain dès le commencement de la vie »[29]. Oui, mais quand commence-t-elle ? Pour les chrétiens, il n'y a pas de différence entre un avortement et un infanticide. Cette opinion est partagée par certains partisans de l'avortement, qui en tirent la conclusion que l'infanticide pourrait être autorisé dans certains cas, par exemple pendant la période postnatale en cas de malformations graves[30]. La grande majorité des gens font néanmoins la différence, et Bernard Williams n'a pas tort de rappeler que « peu de femmes considèrent un avortement spontané ou une fausse couche comme la même chose qu'avoir un enfant mort-né ou qui meurt à la naissance »[31]. Quelque opinion que l'on ait sur le sujet, l'important est de constater que, dans un tel débat, il n'y a pas de voie moyenne possible. Comme le dit Michael Ruse, « la raison pour laquelle l'avortement divise l'opinion n'est pas que nous avons des opinions différentes sur le caractère immoral du meurtre, mais parce que nous ne pouvons pas nous entendre sur la notion de personne humaine »[32].

L'essor de la technique (dont les biotechnologies ne représentent que l'aspect le plus spectaculaire) n'en rend pas moins légitime une interrogation sur ses propres conséquences à long terme. On a pu dire que cet essor remet en cause le principe d'une éthique scientifique indépendante (« connaître pour connaître ») dans la mesure où l'activité scientifique se situe aujourd'hui dans le sillage d'un développement technique communément perçu comme inéluctable, qui tend à déposséder les scientifiques eux-mêmes de toute maîtrise des applications de leur savoir. Mais est-il raisonnable d'imaginer qu'on puisse limiter la connaissance ou le désir de savoir ? Et, s'il faut juger des innovations en fonction de leur désirabilité sociale, qui définira cette dernière et selon quels critères ? Faisant allusion au désormais célèbre « principe de précaution », Hans Jonas affirme que la technique moderne crée des obligations d'un type nouveau. Elle oblige les hommes désormais, non plus seulement envers leurs contemporains, mais aussi envers les générations futures. Jonas évoque un « concept de responsabilité qui ne concerne pas le calcul *ex post facto* de ce qui a été fait, mais la détermination de ce qui est à faire ; un concept en vertu duquel je me sens responsable, non en premier lieu de mon comportement et de ses conséquences, mais de la *chose* qui revendique mon agir »[33]. Il en déduit que « jamais l'existence ou l'essence de l'homme dans son intégralité ne doivent être mises en jeu dans les paris de l'agir »[34]. L'heuristique de la peur jouerait ainsi un rôle d'auxiliaire de la morale. Mieux, elle serait le vrai sentiment moral : la simple possibilité que la mise en œuvre de certaines techniques puisse mettre en danger l'existence ou l'essence de l'humanité future suffirait à les faire prohiber inconditionnellement. Cette position n'est pas déraisonnable, mais ne revient-elle pas à faire dépendre la décision d'une projection affectée d'un fort coefficient d'incertitude ? Et ne fait-elle pas l'impasse sur le fait que la seule vraie menace sera toujours celle qui n'aura pas été anticipée comme telle ? L'éthique de Jonas, outre qu'elle est moins neuve que son auteur ne paraît le croire[35], est purement négative : elle ne fait qu'énoncer des interdits supplémentaires. La question se pose de savoir à qui s'adressent ces interdits. A la puissance publique plus qu'à la conduite privée, selon toute vraisemblance. Le problème reste alors entier, puisque le trait principal de la technique est qu'elle se développe de façon autonome : personne ne la « veut », tandis que presque tout le monde l'accepte.

L'expansion de la technique est un processus global sans sujet, et la conscience responsable qu'elle aura des effets à long terme ne suffit certainement pas à en mesurer l'ampleur.

Le discours moral paraît ainsi affecté aujourd'hui de toute une série de contradictions. Les unes sont banales, comme celles qui ont trait à l'hypocrisie ou à la fonction légitimatrice de la bonne conscience : on viole d'autant plus facilement les grands principes qu'on en proclame la valeur à tout instant. On retrouve là une constante de l'esprit bourgeois. L'attitude bourgeoise la plus classique a toujours consisté à rendre hommage à la vertu par convention sociale (la vertu est utile chez les autres) sans pour autant se sentir tenu de la pratiquer soi-même. Sur le plan social, le Bien, se ramène aujourd'hui à des mots d'ordre de « générosité » et de « solidarité », qui se répandent dans une société qui n'a jamais été aussi peu généreuse et aussi peu solidaire. Le Mal, inversement, c'est le racisme, la violence et l'exclusion. Moyennant quoi, on racise les racistes, on exclut les partisans présumés de l'exclusion et l'on se propose de faire la guerre aux violents par tous les moyens. Les médias condamnent la violence, mais ne font de l'audience qu'en la montrant, tandis que ceux qui se félicitent de ce que la société moderne réprouve la violence sous toutes ses formes, ne se demandent jamais pourquoi ceux qui la condamnent si vertueusement sont aussi attirés vers ses représentations les plus extrêmes, ni pourquoi cette même société est aussi le lieu de certaines des plus grandes violences qu'on ait jamais connues. La contradiction, enfin, éclate entre l'omniprésence du discours moral et le fait que ce discours se révèle d'une si faible utilité pratique face aux problèmes concrets (bioéthique, technique, etc.) qui se posent actuellement.

Ceci nous ramène à notre propos initial. On comprend mieux qu'on puisse dire à la fois qu'il n'y a « plus de morale » et que la morale fait aujourd'hui retour si l'on considère que le discours moral n'a essentiellement aujourd'hui qu'une portée impersonnelle. En d'autres termes, on admet très bien que la morale soit partout, à condition qu'elle ne contrecarre jamais le désir de permissivité individuel. On veut un monde plus « juste », mais à condition que personne n'ait à y contribuer personnellement. Ce n'est pas seulement parce que l'omniprésence du discours moral peut donner l'impression qu'il n'est plus nécessaire de le réaliser concrètement. C'est plutôt que l'exigence morale a été transférée sur le monde en général, que cette exigence se confond désormais avec un désir de « justice » globale dont nous aurons à reparler plus loin. Le souhait de « moralisation » de la sphère politique et sociale apparaît dès lors inversement proportionnel à l'exigence morale individuelle. Le regard porté communément sur les « autorités morales » ou religieuses est à cet égard extraordinairement révélateur. Ces « autorités » peuvent légitimement donner leur point de vue sur l'extension du chômage, le vote des travailleurs immigrés, la guerre du Golfe ou la situation dans les DOM-TOM. Chacun considère alors qu'elles sont dans leur rôle. Mais si d'aventure, se référant à des principes dérivant directement de leurs croyances, elles condamnent l'avortement, l'usage du préservatif ou le « vagabondage sexuel », alors leurs déclarations, dénoncées aussitôt comme « réactionnaires », apparaissent au plus grand nombre comme une intrusion inacceptable dans la sphère des comportements privés. La raison de cette différence de réaction est assez claire : alors que le discours « antipermissif » antagonise le comportement concret de tout un chacun, le discours

« politico-moral » va au contraire dans le sens de l'idéologie dominante et peut être reçu comme un pieux souhait qui n'engage que « les autres ». « Nous vivons dans une société permissive peuplée de bruyants moralistes », déclarait il y a peu Louis Menand, professeur de littérature américaine à l'Université de New York[36]. Le fait est qu'on s'habitue à vivre dans un monde qui relève globalement toujours plus d'un jugement « moral », en même temps qu'on trouve toujours individuellement de bonnes raisons de ne respecter aucune règle. On veut des situations « morales », mais pas d'acteurs moraux. Gustave Thibon disait que « cette poussée de moralité sans corrélation dans les mœurs, qui fait de l'homme une espèce de monstre divisé contre lui-même, nous livre la clé des contradictions effroyables de notre temps ».

Cette situation correspond à un renversement total du point de vue qui prévalait auparavant. Naguère, on estimait en effet que l'Église pouvait et devait intervenir sur le plan moral pour guider les personnes dans leurs conduites privées, mais en revanche on jugeait souvent sa compétence douteuse en matière de comportements politiques ou de relations sociales — d'où par exemple l'hostilité rencontrée en 1891 par l'encyclique *Rerum novarum*[37]. Aujourd'hui, c'est l'inverse : le discours moral ne cesse de s'étendre en matière politique et sociale sans que cela choque qui que ce soit, tandis qu'un grand nombre de chrétiens, acquis à l'idée libérale selon laquelle leur vie privée n'appartient qu'à eux, estiment dans le même temps que le magistère n'a pas le droit de régenter leur conscience — d'où l'hostilité rencontrée en 1968 par l'encyclique *Humanæ vitæ*[38]. Le discours moral est ainsi frappé d'interdit dans son aspect normatif personnel. Un tel chassé-croisé est significatif. Il explique que, sur certains sujets, les Églises se fassent de plus en plus discrètes. « En matière de divorces, de relations extra conjugales, de naissances hors mariage, d'avortement, comme en matière morale en général, observe Jean-François de Vulpillières, le clergé de France se tait »[39]. Il se tait parce que, lorsqu'il parle, il n'est tout simplement plus entendu. Alors, dans bien des cas, il s'adapte. Prenant les devants, Paul Valadier s'en prend ainsi à une morale « restaurationniste » qui selon lui relèverait du « tutiorisme », et va jusqu'à contester la notion d'actes « intrinsèquement mauvais »[40]. Un argument fréquent consiste à dire qu'affirmer un idéal moral trop exigeant est la meilleure façon de n'être suivi par personne, et donc de favoriser l'immoralité. Cette démarche revient à aligner le discours chrétien sur la « morale commune », c'est-à-dire en fin de compte sur les mœurs du moment. La morale dominante dans les milieux catholiques post-conciliaires est donc très souvent une morale de convenance personnelle, relevant d'une « éthique de situation » qui fait la plus large place au conséquentialisme. Hors quelques îlots, bien isolés, de résistance traditionaliste, on constate partout le laxisme ou l'insoumission : chacun prend et refuse ce qui lui convient dans le magistère romain.

Il y a donc invasion du discours moral, au moment même où la plupart des gens ne savent plus ce que le terme de « morale » signifie. Jean-Michel Vienne, professeur de philosophie, est allé jusqu'à écrire qu'aujourd'hui, « pour être moral, il ne faut s'appuyer sur aucun autre fondement que l'intention d'être moral, il faut refuser toute autre certitude »[41]. Autre façon de dire qu'on n'a jamais autant parlé de morale que depuis qu'on ne sait plus sur quoi la fonder.

*

« Prêcher la morale est facile, fonder la morale difficile », disait Schopenhauer (« *Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer* »). Pour les chrétiens, la loi morale est une loi naturelle dont le contenu se laisse déterminer par les finalités inscrites dans l'essence de la nature humaine. La morale, de ce point de vue, n'est donc pas à inventer ou à fonder : comme Dieu lui-même, elle est seulement à découvrir. On l'a souvent dit, mais peut-être trop rapidement, le problème moral était par avance résolu aussi longtemps que la morale reposait sur une conviction ultime que nul n'éprouvait le besoin de questionner. Dieu a pendant longtemps constitué cette explication dernière (la *Letzbegründung* de la tradition allemande)[42]. C'est alors l'effritement de la croyance en Dieu qui aurait entraîné la nécessité d'une justification humaine des jugements et des actes moraux. Une telle nécessité ne s'est toutefois imposée que progressivement. La critique des Lumières portait sur la dogmatique chrétienne et sur l'Église en tant qu'institution, beaucoup plus que sur la morale. L'athéisme philosophique du XVIII[e] siècle considère d'ailleurs fréquemment que le prêtre peut jouer un rôle utile comme « officier de morale ». Au XIX[e] siècle, l'école publique, quoique souvent conçue comme une sorte de contre-Église, dispense elle-même des valeurs morales qui ne se distinguent pas fondamentalement de celles de l'Église. Tout l'effort de la laïcité vise à conserver la morale du Décalogue en la détachant d'une dogmatique considérée au mieux comme provisoire et circonstancielle. Telle est notamment l'idée de Jules Ferry : il faut détacher la morale de la religion, tout en la conservant. La croyance en Dieu est posée comme facultative — l'idéologie prenant de toute façon le relais de la religion comme système de certitudes —, mais les valeurs restent les mêmes pour l'essentiel.

Le célèbre adage « si Dieu n'existe pas, tout est permis » a par ailleurs très vite révélé ses limites. Personne ne s'est jamais comporté comme si « tout » était permis, ni n'a même véritablement cherché à soutenir qu'il serait possible de le faire. Non seulement les comportements moraux persistent là où l'on a renoncé à leur donner une justification raisonnée, mais l'« immoraliste » le plus déclaré est lui-même incapable de se conduire comme si tous les actes avaient la même valeur, comme s'il était indifférent d'adopter une conduite plutôt qu'une autre[43]. L'homme est ainsi fait qu'il ne peut s'épargner d'exprimer des préférences dans l'ordre du bien et du mal, et de tenter de justifier ses évaluations. La morale reste toujours présente, simplement parce que l'on ne peut faire l'économie du jugement. Nietzsche lui-même, loin de faire une critique systématique de la morale, s'en prend à une morale particulière et n'hésite pas à proposer d'y substituer une autre éthique[44]. Demandant la « transvaluation de toutes les valeurs », il reste par là même dans l'horizon de la valeur.

La claire conscience que l'on ne peut pas se passer de morale n'en a pas moins été mise au défi, intellectuellement au moins, par la « mort de Dieu ». La diffusion du freudisme a contribué de son côté à éroder l'idée de faute ou de péché : la psychanalyse est une thérapie du sentiment de culpabilité qu'engendrerait une morale imprimée dans l'esprit de l'enfant au titre du surmoi. Nietzsche rejoint d'ailleurs Freud quand il interprète la morale comme un système de compensation à une culpabilité refoulée : le prêtre persuade l'homme qu'il est coupable, qu'il est cause de sa propre souffrance, de sa propre névrose, et lui indique des moyens de se « soigner » qui entretiennent et aggravent sa maladie. Toutefois, pour Freud, la

morale n'est jamais un problème. Elle continue d'« aller de soi », alors que pour Nietzsche elle est le problème par excellence[45]. Mais ces deux démarches d'orientation « libératrice » ne sont pas venues à bout de la question. On connaît le mot de Daniel Bell : « Aujourd'hui, la psychologie a remplacé la morale et l'anxiété a pris la place de la culpabilité ». La question reste donc posée de savoir quelle est la nature de ce « il faut » ou « il vaut mieux » qui reste à la base de toute obligation morale (étant évidemment entendu que toutes les obligations ne sont pas morales, à commencer par celles qui relèvent de la méthodologie et de l'exécution pratique).

Pour répondre à cette question, certains ont proposé de repartir à zéro en créant une éthique de toutes pièces. John Mackie écrit ainsi : « La moralité ne doit pas être découverte, mais créée ; nous devons décider des points de vue moraux que nous allons adopter »[46]. Outre qu'il n'est pas précisé si le « nous » est à comprendre comme « chacun d'entre nous » ou comme « nous tous ensemble », ce volontarisme n'a que l'inconvénient de n'être assorti d'aucune proposition concrète. Les appels à la création de « nouvelles valeurs » ne manquent pas, mais nul n'a encore pu en définir une de façon convaincante. C'est pourquoi la démarche la plus commune, pour fonder la morale, a généralement consisté à faire découler l'obligation d'une valeur déjà reconnue ou d'une notion posée comme ultime et censée s'imposer à tous : le plaisir, l'altruisme, le bonheur, la science, l'utilité, la raison, etc. Ce sont les « métamorales » au sens de Lévy-Bruhl. Elles ont en commun de rechercher ce que Bernard Williams a appelé un « point archimédique » pour le raisonnement éthique[47]. Le problème du fondement est ainsi repoussé au niveau de la valeur considérée comme première. L'« évidence » se dévoile alors le plus souvent comme pure convention.

Les idéologies politiques se sont saisies du problème sans y apporter de réponses plus satisfaisantes, condamnées qu'elles étaient par avance à identifier le bien avec la cause qu'elles défendent. (Ce subjectivisme n'enlevant rien au fait que beaucoup d'entre elles ont un soubassement moral prononcé et reposent sur la sécularisation d'une vision morale de l'existence collective.). Tandis que pour Sorel, le moteur de tout le mouvement socialiste réside dans l'opposition entre les exigences morales et l'injuste réalité du droit, pour Karl Marx, la morale bourgeoise relève d'une fausse conscience produite par la superstructure idéologique dominante. Le marxisme s'appliquera à opposer « morale bourgeoise » et « morale prolétarienne » sans jamais sortir d'une simple subjectivité ordonnée à une conception économiste de la justice sociale : est « moral », en dernière analyse, tout ce qui sert les intérêts du prolétariat, la fin justifiant du même coup les moyens[48]. Un constat d'échec semble avoir été dressé par Lucien Sève, quand il écrit que « la critique économique que Marx a faite du capitalisme recouvre la critique morale au nom de l'humanité sans la dissoudre »[49].

Morale et utilitarisme

Sur le plan philosophique, l'une des premières tentatives modernes de donner un fondement à la morale émane de l'école utilitariste[50]. Au XVIIIe siècle, Helvétius, en Angleterre, et Beccaria, en Italie, avaient déjà formulé le principe selon lequel le devoir d'un bon gouvernement est d'assurer le bonheur du plus grand nombre.

Jeremy Bentham systématise cette idée, en s'efforçant de donner une assise rationnelle à l'altruisme. Selon lui, le devoir moral rationnel consiste à rendre maximale l'utilité de tous, cette utilité s'entendant comme ce qui diminue la peine et augmente le plaisir. Tout principe éthique doit se justifier par des considérations impartiales, applicables à l'humanité entière et visant à la satisfaction maximale des préférences subjectives. Dans son *Introduction aux principes de la morale et de la législation* (1798), Bentham écrit : « La nature a placé l'humanité sous le gouvernement de deux maîtres souverains, la peine et le plaisir. C'est à eux seuls de nous montrer ce que nous devons faire, aussi bien que ce que nous ferons. La distinction du juste et de l'injuste, d'une part, et, d'autre part, l'enchaînement des causes et des effets, sont attachés à leur trône. Le principe de l'utilité constate cette sujétion, et la prend pour fondement du système dont l'objet est d'élever l'édifice de la félicité par la main de la raison et de la loi. Par le principe de l'utilité, on entend le principe qui approuve ou désapprouve une action quelconque, selon la tendance qu'elle paraît avoir à augmenter ou à diminuer le bonheur de la partie intéressée ; ou, ce qui revient au même, à favoriser ou à contrarier ce bonheur ». Plaisir et peine sont ensuite appréciés selon divers critères : intensité, durée, certitude, proximité, fécondité, extension, pureté, etc.

La théorie utilitariste est une théorie conséquentialiste (le but de la morale est d'aboutir à la « meilleure situation possible »[51]), sensualiste (le bonheur et le plaisir sont à l'origine de toute morale) et agrégative (les aspirations humaines sont compatibles et cumulables). Le modèle employé est de type mécaniste : il repose sur une idée de la notion de « loi » directement empruntée à Newton. « Ce qu'on appellera l'utilitarisme, écrit Elie Halévy, le radicalisme philosophique, peut se définir tout entier un newtonianisme ou, si l'on veut, un essai de newtonianisme appliqué aux choses de la politique et de la morale ». L'utilitarisme sécularise en outre un trait typique du système chrétien qui, à son niveau le plus élémentaire, présente les règles morales comme des obligations sanctionnées par la promesse intériorisée de récompenses divines (il est « utile » de se conduire moralement, car c'est la meilleure façon d'assurer son salut).

Historiquement, l'utilitarisme doit l'essentiel de ses concepts à la montée de la classe moyenne et à la diffusion des valeurs bourgeoises, par opposition aux normes éthiques aristocratiques ou « féodales ». L'idée centrale est que la valeur ne doit plus être rapportée au statut social lié à la naissance, mais au mérite, qui s'évalue en fonction de l'« utilité » apportée par chacun à la société. Cette conception du mérite-utilité, qui se développe de pair avec la réalité du marché, s'est très tôt cristallisée comme légitimation du mode de vie de l'*Homo œconomicus*, en permettant de faire apparaître la bourgeoisie comme une classe éminemment utile, tandis que la noblesse était déclarée parasitaire et improductive. Pour Aristote, la vertu n'était jamais acquise par les biens extérieurs ; c'est au contraire la vertu qui permettait de les acquérir. Ici, la perspective se renverse : ce sont les biens obtenus ou gagnés qui sont censés révéler le mérite, idée essentielle que développera le calvinisme. L'utilitarisme implique donc une rupture violente avec la tradition éthique antérieure, qu'il récuse au nom de l'idéal de performance individuelle. Il est également associé à l'universalisme : l'utilité est un critère qui vaut pour tous les hommes, étant entendu qu'on est en droit d'attendre qu'ils se rendent tous utiles à la société. En ce sens, comme l'écrit César Grana, la bourgeoisie fut bel et bien dans l'histoire « la première

classe sociale au pouvoir dont toutes les autres classes pouvaient s'approprier les valeurs »[52]. L'utilité s'évaluant elle-même inévitablement sous l'angle de la quantité matérielle, il en résultera à terme une dévaluation de la personne au profit de l'objet. « Concentrer tout l'intérêt social sur l'utilité de l'individu, explique Alvin W. Gouldner, c'était mettre en valeur un aspect de la vie qui n'avait pas de sens pour son unicité personnelle, mais seulement pour autant qu'il était comparable, du point de vue de l'utilité, aux autres. L'utilitarisme bourgeois était donc à la fois individualiste et *impersonnel*. Malgré les discours sur les "droits de l'homme", l'utilitarisme bourgeois assignait à l'homme une parenté avec les objets, puisque hommes et objets se trouvaient également jugés en fonction de leur utilité et selon les résultats de leur utilisation »[53].

Maximiser le plaisir du plus grand nombre théorique (ou du plus grand nombre existant) est en fait déjà en soi un objectif contradictoire, car, comme l'avait remarqué Francis Hutcheson dès le début du XVIIIe siècle, on ne peut maximiser simultanément deux variables qui peuvent varier inversement l'une de l'autre. L'utilitarisme a par ailleurs le plus grand mal à expliquer, sur la seule base du plaisir et de l'utilité, la spontanéité et la persistance du comportement moral. S'il est possible de voler sans être pris (et en ayant par avance la certitude de ne pas l'être), tout le monde volera-t-il ? Il semble établi que non, et qu'un grand nombre d'agents, quelle que soit l'éducation qu'ils auront reçue, choisiront quand même d'être honnêtes. Pourquoi ? Une réponse utilitariste possible consiste à dire : si je peux voler les autres, les autres pourront également me voler, et il n'est pas sûr que ce que je leur prendrai excèdera ce qu'ils me prendront. Mais un tel argument n'a guère de sens dans une société moderne qui a depuis longtemps dépassé le stade du face à face, d'autant qu'en étant de surcroît hypocrite, je peux m'appliquer à voler tout en recommandant aux autres de n'en rien faire. Une autre réponse possible est qu'il n'est pas avantageux d'être connu comme voleur dans ses relations sociales ou professionnelles. Mais si l'on n'est pas connu comme tel et qu'on ne donne pas de publicité aux vols que l'on commet ? Une troisième réponse est que, compte tenu que nos aptitudes sont limitées et que nous avons souvent du mal à mentir, il est de notre intérêt de ne pas nous engager dans des situations dont nous ne saurons plus sortir[54]. Cet argument circonstanciel n'est pas plus satisfaisant que les précédents. Enfin, il n'est pas du tout évident qu'une conduite morale soit plus génératrice de « plaisir » qu'une conduite immorale ; il y a même de bonnes raisons de penser le contraire. La persistance des comportements moraux ne peut donc être expliquée par l'utilitarisme.

La notion de « bonheur » fait également problème. Chez les utilitaristes, le bonheur n'a rien à voir avec l'*eudaimonia* des Anciens. Alors que l'*eudaimonia* s'applique à la configuration d'une vie toute entière, il représente plutôt des occurrences passagères (un jour je suis heureux, un autre malheureux). Il est aussi directement associé au plaisir, alors que dans le bouddhisme, par exemple, loin de correspondre à la satisfaction des désirs, le bonheur (*sukha*) réside dans l'accession à un état d'indifférence aux désirs. Pour Bentham, le bonheur correspond en fait à la notion moderne de « bien-être » (*welfare*), notion possédant une résonance immédiatement matérielle, puisqu'il n'y a que sur le plan économique et financier qu'elle peut se calculer ou s'évaluer. Il en résulte que la seule utilité valant pour tous ne peut être finalement que l'argent. La morale consisterait donc essentiellement à

augmenter la quantité de ce que nous possédons, ce qui justifie que nous recherchions constamment à satisfaire notre meilleur intérêt. L'usage que fait l'utilitarisme de la notion d'« intérêt » tombe alors sous le coup d'une critique qui vaut aussi pour la théorie libérale. D'une part, elle est purement subjective et ne trouve sa vérité que dans l'opinion du plus grand nombre. Elle débouche ainsi sur la neutralité axiologique : est bon ce que veut la majorité, est parfaitement bon ce que veut tout le monde : si tout le monde veut l'oppression ou le racisme, y compris ceux qui en seront éventuellement victimes, il n'y a rien à objecter à cette préférence[55]. D'autre part, du fait même de sa généralité, elle se vide rapidement de toute signification. Les utilitaristes, comme les libéraux, assimilent les intentions à des préférences et les préférences à des intérêts. Le propos devient alors trivial, car dans ces conditions seul l'acte inconscient, délirant ou gratuit pourrait être qualifié de « désintéressé ». En réalité, on ne peut définir comme exprimant un « intérêt » une action visant un résultat quelconque, puisque tel est le propre de toute action. La notion d'intérêt ne peut avoir de sens que pour autant qu'on puisse la rapporter à certaines actions, et ne pas la rapporter à d'autres.

On retrouve ici les difficultés qui s'attachent à la définition d'une fonction de préférence collective. La doctrine utilitariste suppose résolu le problème de la commensurabilité de tous les plaisirs et de toutes les peines pour un même individu, et surtout de la commensurabilité de ces plaisirs et de ces peines entre des individus différents. C'est sur ce présupposé que s'est traditionnellement exercée la critique. L'idée selon laquelle les conceptions que les agents se font du bonheur sont compatibles entre elles, et sont donc substantiellement de même nature, reste en effet à démontrer. Elle implique qu'il y ait un consensus sur les fins recherchées. Or, tout montre qu'il n'y a pas de fin partagée (*shared end*) qui soit universellement extensible et quantitativement cumulable. Dans de très nombreux cas, les satisfactions sont mutuellement exclusives les unes des autres, tant entre les individus que chez un même individu.

Face à cette critique, Bentham a soutenu des points de vue contradictoires, tantôt affirmant l'homogénéité générale des plaisirs comme des peines, tantôt les reconnaissant comme hétérogènes, ce qui ne plaide pas en faveur de la cohérence de sa doctrine. Le problème de la commensurabilité des plaisirs et des peines entre les individus est en fait chez lui l'équivalent du problème de la conciliation de l'intérêt particulier et de l'intérêt général dans la doctrine libérale. La thèse libérale classique est celle de l'identité naturelle des intérêts : les actions égoïstes s'harmonisent d'elles-mêmes, comme sous l'effet d'une « main invisible », et produisent mécaniquement le bien général. Mandeville développe cette idée dans sa *Fable des abeilles* (1723) : vices privés, bénéfices publics. Il en résulte que les comportements qu'on déclare en général moralement « mauvais » parce qu'ils s'inspirent de motivations égoïstes, sont en réalité hautement recommandables. (Ce qui pose subsidiairement la question de savoir pourquoi ils ont si longtemps été déclarés « mauvais »). Une autre réponse possible, cependant, est que les intérêts des individus sont bien identiques, mais que leur harmonisation n'est pas naturelle : elle s'opère artificiellement sous l'action du législateur, qui incite chaque individu à calquer son intérêt sur l'intérêt général. C'est à cette dernière hypothèse que se rallie Bentham dans le domaine politique et moral, et c'est pourquoi, contrairement aux tenants du libéralisme politique qui souhaitent réduire le rôle de l'État à celui d'un

« veilleur de nuit », il confie au législateur le soin d'amener les agents, par une application bien réglée des peines, à aligner leur intérêt personnel sur celui de la collectivité et attend du gouvernement qu'il dirige « les actions des hommes en vue de la production de la plus grande quantité de bonheur, pour ceux dont l'intérêt est en vue ». La morale et la loi ont alors le même principe.

Cette idée que l'État doit concourir à produire « la plus grande quantité de bonheur » possible permet de saisir les limites de l'individualisme benthamien. D'une part, la philosophie utilitariste présuppose que les intérêts de tous les individus sont identiques et que chaque individu est le meilleur juge de son propre intérêt ; d'où il se déduit que tous les individus sont eux-mêmes identiques, ce qui fonde leur égalité. D'autre part, le principe de l'utilité exigeant la maximisation du bonheur du plus grand nombre, il s'ensuit que, toutes choses égales par ailleurs, l'individu peut toujours être sacrifié au groupe, car la « quantité de bonheur » dont il peut jouir sera toujours inférieure à la « quantité de bonheur » dont peut jouir la collectivité. Paradoxalement, les deux idées ne sont pas inconciliables.

« Si chaque individu est véritablement le meilleur juge de son intérêt, commente Elie Halévy, tous les individus sont les meilleurs juges de l'intérêt général, et les individus les plus nombreux sont les mieux placés pour connaître le plus grand bonheur du plus grand nombre ». C'est pourquoi Bentham fait reposer la démocratie sur l'idée d'une souveraineté absolue des majorités. Plus proche en cela de Rousseau que des théoriciens libéraux du contrat, il voit dans les droits de l'homme un principe antagoniste de l'optique purement quantitativiste dans laquelle il se place. La démocratie consiste pour lui à réaliser les préférences du plus grand nombre, même si cette volonté majoritaire va à l'encontre des droits des minorités et de principes tenus naguère pour imprescriptibles. On débouche ainsi sur le risque d'un bonheur obligatoire, imposé par une majorité, d'autant que l'un des traits caractéristiques de la philosophie utilitariste est son indifférence pour la tradition et sa conviction de l'insignifiance des origines. L'école adhère à l'idée d'une table rase, individuelle et collective. La société est un chaos sans ligne de résistance, une matière passive qu'on peut réorganiser à volonté à partir des principes universels dégagés par la théorie.

Sur le plan économique, en revanche, Bentham adhère totalement à l'idée soutenue par Adam Smith d'un ajustement spontané des intérêts. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que la diffusion de sa philosophie ait largement contribué en Angleterre au triomphe du libre-échangisme manchestérien. Tout le système benthamien repose en effet sur des métaphores économiques : le but de la morale est de « produire » du bonheur, et de le produire « en quantité »[56]. Inversement, l'économie libérale incarne assez bien le volet positif de la théorie de Bentham quand elle procède à l'évaluation comparée des bénéfices et des coûts, prétend réaliser l'utilité collective maximale à partir de la recherche des utilités individuelles, et justifie « moralement » le marché par sa capacité supposée à dégager le plus de bien-être matériel possible pour le plus grand nombre possible d'agents[57].

Le système kantien

Alors que Bentham soutient que les impératifs moraux sont *hypothétiques* (si leur but est la maximisation de l'utilité, ils équivalent à toute règle visant à obtenir une utilité donnée), chez Kant, l'impératif moral est *catégorique* : il résulte de ce que la morale ne peut qu'être spontanément désirée par tout agent faisant usage de sa réflexion rationnelle. Nous sommes voués à la vie morale pour la simple raison que nous sommes des agents rationnels, titulaires d'une volonté qui doit tendre (ou tend naturellement) vers l'autonomie. La moralité n'a donc pas d'autre source objective que l'expérience de l'exigence morale elle-même, qui est à la fois inconditionnelle et inconditionnée. Cette autonomie de l'exigence morale explique que, chez Kant, la moralité ne saurait au sens propre être « fondée ». Une raison morale d'être moral devrait en effet d'abord se fonder elle-même — sinon elle ne pourrait être admise que par quelqu'un qui se situe déjà à l'intérieur de la morale —, tandis qu'une raison non morale d'être moral serait contradictoire, puisque la morale ne doit dépendre d'aucun mobile extérieur à elle-même. Kant en déduit qu'une action, pour être moralement bonne, doit être accomplie « par devoir » (*aus Pflicht*), et non pas seulement « selon le devoir » (*pflichtmäßig*). On peut en effet agir « selon le devoir » simplement par intérêt ou par peur d'être sanctionné : un commerçant n'est pas moral s'il n'est honnête que pour conserver ses clients. Seules les actions accomplies « par devoir » ont une valeur morale, car elles seules font appel à la volonté rationnelle ; elles valent par leur principe, non par leur objet. Pour Kant, les actions motivées par des sentiments comme l'amour ou la sympathie n'ont pas non plus de valeur morale ; elles ne produisent le bien que de façon « contingente » ou « accidentelle ».

Dans la 2e section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*[58], puis dans la *Critique de la raison pratique*[59], Kant énonce les principes d'applicabilité de l'impératif catégorique. D'abord agir comme si la maxime de mon action devait être érigée par ma volonté en loi universelle de la nature : « Agis de telle façon que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle »[60]. Puis reconnaître la dignité de chacun en traitant tous les êtres humains comme des fins en elles-mêmes et non comme des moyens de la fin des autres, ce qui revient à réaliser l'humanité dans ma personne en la reconnaissant chez autrui : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fln, et jamais simplement comme un moyen »[61]. Enfin, œuvrer au « règne des fins », que Kant définit comme l'avènement d'un consensus rationnel et moral permettant d'instaurer la « paix perpétuelle » entre les hommes.

C'est donc, pour Kant, l'intérêt universel accordé à l'action rationnelle qui justifie l'éthique, celle-ci étendant ses exigences à tout individu doué de raison, c'est-à-dire à l'humanité entière et même au-delà (les jugements moraux sont déclarés vrais non seulement pour ce monde-ci, mais pour tous les mondes possibles habités par des êtres rationnels). Une maxime non universalisable n'étant pas juste, y obéir est immoral ; seules les maximes universalisables sont conformes au devoir. Cet idéal d'universalité abstraite, qui se substitue à l'ancienne notion de bien commun, prétend ignorer les valeurs et les intérêts particuliers et valoir pour tout un chacun, *sub specie æternitatis*. Les règles morales kantiennes sont à la fois universelles (tous les agents sont obligés de les adopter dans des circonstances données) et objectives (les raisons pour lesquelles les agents doivent les suivre ne sont pas contingentes ni

liées à leurs désirs ou penchants particuliers). L'individu est alors à la fois sujet et législateur. Étant posé comme absolu, il ne peut être soumis qu'aux contraintes qui émanent de sa volonté propre, mais comme les autres hommes sont aussi posés comme absolus, ceux-ci ne peuvent eux-mêmes se sentir obligés par une loi morale que si celui qui l'énonce y est également soumis. Tout agent doit ainsi se regarder comme un législateur dans une république d'acteurs rationnels, tenu de revendiquer par lui-même des droits extensibles immédiatement à la liberté de tous en accord avec une loi universelle.

Cet universalisme est fondé sur une *raison* que Kant a dépouillé de sa légitimité métaphysique dans la *Critique de la raison pure*, mais qu'il restaure comme source de la loi morale dans la *Critique de la raison pratique*. Remontant à partir de la connaissance commune jusqu'à la détermination d'un principe suprême, Kant affirme qu'aucune prétention à la validité théorique ou pratique ne peut être considérée comme fondée si elle ne peut se justifier devant le tribunal de la raison, celle-ci s'enracinant dans un principe synthétique ultime qui est la conscience de soi, de la même façon que le principe moral s'enracine dans l'idée que toute action relève d'une maxime universalisable selon le critère de son acceptabilité par autrui. Est rationnel, précise-t-il, tout ce dont la pensée s'avère inconditionnellement nécessaire pour chacun en tous temps et en tous lieux. La raison est donc ce que tous les hommes ont en commun et qui les rend identiques. Pensant rationnellement, ceux-ci parviendront tous aux mêmes conclusions, la première étant qu'il faut toujours tenir autrui comme également doué de raison. Finalement, le rationalisme kantien opère à deux niveaux. D'une part, les exigences morales sont dites universellement valides pour tout être rationnel. D'autre part, elles sont censées trouver leur origine dans la raison a priori, et non dans des faits contingents relevant de la psychologie humaine ou des circonstances de la vie. Cela signifie que le bien n'est pas une propriété des expériences, des actions ou des fins, propriétés que l'on pourrait distinguer indépendamment de toute considération rationnelle. Kant déclare bien sûr que l'action rationnelle est orientée vers le bien, mais il affirme que ce n'est pas parce qu'elle est orientée vers le bien qu'elle doit être dite rationnelle, mais au contraire que c'est parce qu'elle répond à une détermination rationnelle qu'elle doit être regardée comme orientée vers le bien. Le bien est ainsi subordonné à ce qu'il est juste de faire, qui est lui-même déterminé par ce que prescrit la raison.

Grand adversaire du moralisme kantien, Hegel, dans sa *Phénoménologie de l'esprit* (1807), n'a pas eu de mal à montrer que la philosophie de Kant se ramène en réalité à un formalisme abstrait, incapable en tant que tel de donner naissance à une véritable doctrine immanente des devoirs[62]. Loi formelle, indéterminée, qui ne dit rien de ce qu'on doit faire concrètement, *materialiter*, la loi kantienne ne peut de ce fait que renoncer à déterminer l'action éthique réelle, laquelle exige toujours des décisions pratiques. Kant, explique Hegel, commet l'erreur inverse du scientisme : tandis que ce dernier transforme l'être en devoir-être, il énonce un devoir-être qui ne peut jamais se transposer dans la réalité, car il sépare la motivation morale de toute donnée contingente, et pose la volonté pure en faisant abstraction de tout contenu auquel elle pourrait se rapporter. La vision morale de Kant est bâtie sur des abstractions inconsistantes. Fondée sur l'oubli volontaire de toute historicité, son seul critère est finalement le principe de non-contradiction. C'est pourquoi, dit Hegel, Kant n'a jamais pu démontrer qu'il serait impossible (et inacceptable) de voir adopter par

tous les êtres rationnels des règles de conduite parfaitement immorales[63]. A la moralité (*Moralität*) proposée par Kant, Hegel oppose donc la notion de *Sittlichkeit*, de considération éthique concrètement déterminée par des traditions et un mode de vie social-historique particulier. Cette critique rejoint celle, moins connue, exprimée par Herder dans sa *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* : l'universalisation de la morale équivaut à sa dissolution (« *Wer die Menschheit hypermoralisiert, hat sie exmoralisiert ; wer sie uberspannt, löset sie auf* »)

En faisant de l'expérience de l'exigence morale la source de la moralité, tout en dépouillant cette expérience de toute caractéristique empirique, Kant se place en fait dans une situation intenable. Tout se déduit chez lui de l'affirmation selon laquelle notre conviction raisonnée produit « naturellement » l'idée que nous sommes liés par des obligations catégoriques. Mais cette raison pratique ne pouvant être dite « libre » que pour autant qu'elle n'est pas empiriquement conditionnée (l'intérêt que tout homme est censé trouver dans la moralité n'est pas une « utilité » au sens courant), il en résulte qu'elle n'est pas un objet de connaissance et ne peut donc être employée pour prouver quoi que ce soit concernant la nature des obligations morales. C'est la raison pour laquelle Hegel dénonce le dualisme qui incite Kant à recourir aux postulats de la raison pratique pour surmonter l'opposition fondamentale entre nature et liberté sur laquelle repose tout son édifice théorique. Faire dépendre la morale de la rationalité, en cherchant à transformer les raisons extérieures fournies par la théorie en raisons intérieures déterminant la conduite, revient en effet à idéaliser de manière acritique la « voix de la conscience », laquelle peut aussi bien se tromper ou être aliénée. D'autre part, l'idée qu'une action qui n'est pas déterminée par un principe moral s'accomplit toujours pour le seul plaisir de l'agent et révèle ainsi sa nature égoïste, est tout simplement fausse. L'idée que l'action morale ne fait jamais plaisir et se trouve ainsi exempte de tout hédonisme psychologique, est tout aussi erronée. Il en va de même de l'idée qu'un agent puisse se comporter en être rationnel et rien d'autre : « Il n'y a pas moyen d'être un agent rationnel et rien de plus » (Bernard Williams)[64]. En fin de compte, on peut se demander si l'action morale peut être considérée comme une chose en soi et s'il a jamais existé une seule personne capable d'agir par « pur devoir » en dehors de toute référence au contexte ou aux circonstances concrètes de son action.

Mais on peut aussi se demander ce qui fonde la prétention kantienne à parler au nom de l'universel. Tout discours émane de quelque part, et son universalité trouve par là ses limites. Comme l'écrit Chantal Mouffe, « il n'existe pas de point extérieur à toute tradition d'où pourrait être proféré un jugement universel »[65] — ce qui ne signifie pas, à l'inverse, que les hommes soient enfermés dans des cultures incapables de communiquer entre elles. La tradition weberienne, de son côté, a bien mis en lumière l'influence des cultures sur la morale, et l'influence que celle-ci exerce en retour sur la société. Significatif est le fait que le thème de l'universalité des règles morales soit utilisé aujourd'hui, dans le sillage du néokantisme et de l'idéologie des droits de l'homme, pour combattre ceux qui refusent le néocolonialisme au nom du respect de la diversité des mœurs[66] — comme si le rejet de l'universalisme conduisait obligatoirement à un relativisme intégral. L'idée que les seules normes justes sont celles qui correspondent à des intérêts universalisables est en fait une idée strictement occidentale et moderne, non une idée universelle[67]. C'est pourquoi le code moral kantien n'est qu'un code parmi d'autres, dont la vogue vient

précisément de ce qu'il consonne largement avec une idéologie qui, comme lui, donne la plus large place à cet homme abstrait dont Michel Foucault a annoncé la fin, ramène la justice à l'égalité arithmétique[68] et conçoit le « règne des fins » comme l'avènement d'une société mondiale pacifiée. Le kantisme, en ce sens, est bien la doctrine qui donne sa dimension éthique à l'égalitarisme contemporain. « L'impératif catégorique, écrit Heidegger, est une idéologie philosophico-éthique déterminée, bien conditionnée sociologiquement mais certainement pas la loi la plus universelle de l'agir humain en général ou même de tout être raisonnable fini, comme Kant voudrait nous le faire croire »[69].

Hans Georg Gadamer a également reproché à l'analyse kantienne du jugement d'avoir ouvert la voie au positivisme dans les sciences humaines[70]. Paul Ricœur explicite ce reproche d'apparence paradoxale quand il écrit qu'« en hissant au rang de principe suprême la règle d'universalisation, Kant met sur la voie de l'idée la plus dangereuse de toutes, qui prévaudra à partir de Fichte jusqu'à Marx compris, à savoir que l'ordre pratique est justiciable d'un savoir, d'une scientificité, comparable au savoir et à la scientificité requis dans l'ordre théorique »[71].

A sa façon, Kant apparaît finalement comme l'héritier d'une « conscience malheureuse » introduite par le christianisme, qui tend à creuser la subjectivité en arguant d'une liberté infinie incommensurable à toute réalisation finie. Parallèlement, il prolonge une tradition, surtout augustinienne, qui voit dans le mal une donnée radicale et innée. Le mal consiste chez lui à donner libre cours aux inclinations naturelles lorsque celles-ci vont à l'encontre du respect d'autrui. Or, cette attitude est elle-même problématique par rapport à sa conception de la liberté. S'il y a en effet souveraineté du sujet, celle-ci ne peut que contredire l'adhésion à quelque magistère que ce soit, fût-ce celui de la raison, puisque si l'homme est vraiment libre, il doit aussi être libre de refuser cette autorité-là. En bonne logique, je ne peux me définir comme un individu *absolument* libre et accepter en même temps que ma liberté soit limitée par celle des autres. L'idée pure de liberté s'illimite d'elle-même : il n'y a aucune raison d'être respectueux d'autrui si la volonté du moi est l'unique source de la loi morale. Admettre que ma liberté est limitée par celle des autres, reconnaître que chacun doit jouir de la *même liberté*, n'est pas une idée ordonnée à la liberté, mais une idée ordonnée au *même*. Mais en ce cas, c'est le principe d'égalité, et non plus celui de liberté, qui est posé comme premier, puisqu'il trace lès limites dans lesquelles la liberté peut s'exercer. Celle-ci perd alors le rôle fondateur qu'on entendait lui attribuer.

Outre les difficultés tenant au fait que dans la vie concrète la liberté des uns s'exerce presque inévitablement au détriment de celle des autres — quel est l'acte libre qui n'a que des effets positifs ou neutres sur la capacité d'agir de tout autre agent ? —, la confrontation des actions revêt également presque toujours un aspect instrumental : la liberté n'est jamais que ce qui permet à la volonté de réaliser les projets qu'elle conçoit. Mais alors, c'est la volonté qui est posée comme première, et non, encore une fois, la liberté.

C'est précisément sur le rôle que joue la volonté dans le système kantien que s'articule la critique de Heidegger. Kant affirme que le « je pense » cartésien est à réinterpréter comme un « je veux », où la volonté n'est plus subordonnée à autre

chose qu'à elle-même et s'affirme autonome comme pure liberté. A la place de la sagesse pratique d'Aristote, il place donc la volonté, qu'il déclare bonne en soi, absolument bonne, sans toutefois préciser *ce qui la rend bonne*. La Volonté Bonne est le principe que la conscience commune prend comme règle quand elle veut juger les actions humaines d'une façon morale. L'essence de la raison pratique est donc bien la volonté pure. Or, la volonté pure est le vouloir de l'essence propre de la volonté, et Heidegger n'a pas tort de dire que cette façon d'interpréter la raison pratique comme pure volonté annonce déjà l'« arrivée à la perfection de l'être de la volonté » par quoi se résume l'appropriation technicienne du monde. Si la maxime de mon action, qui est le principe subjectif de détermination de la volonté, s'érige en loi (morale), c'est-à-dire en principe objectif de détermination de la volonté, la « raison pratique » peut en effet être regardée à bon droit comme le pouvoir pour l'homme d'être à lui-même sa propre cause. Kant dit que c'est « de la loi morale que nous prenons conscience immédiatement dès que nous projetons des maximes de notre volonté ». Heidegger répond que « l'efficacité du vouloir est seulement dans le vouloir de cette effectivité ». La « fin » de la conduite morale n'est plus alors que ce représenté préalable dans la volonté qui, comme tel, est motif pour la réalisation de l'ob-jet visé dans la représentation ». Chez Kant, ce n'est pas la pureté du vouloir qui résulte de la validité universelle du principe, mais c'est à l'inverse l'universalité du principe qui s'avère être une conséquence de la pureté du vouloir. Comme Hegel, Heidegger considère donc que la morale kantienne est purement formelle, mais il donne à ce mot une tout autre signification : « Formelle, certes la loi de la volonté pure l'est, mais elle n'est pas pour autant vide ; bien plutôt la forme de la loi signifie-t-elle ce qui constitue dans la loi, dans la régulation, dans la causalité, l'élément déterminant, authentique, décisif. Le formel n'est pas le vide indéterminé, mais justement la détermination »[72]. La question reste ouverte, subsidiairement, de savoir ce que vaut l'autorité d'un principe qui n'est qu'une émanation de la volonté. D'après Hans Jonas, un tel principe ne peut en toute rigueur *obliger*, et c'est pourquoi Kant ne peut fonder sérieusement son impératif catégorique formel.

L'éthique communicationnelle

Le retour au kantisme, par valorisation de la loi morale née de l'autonomie de la conscience rationnelle, a indirectement abouti, à date récente, à une réflexion sur les conditions et la valeur éthique du débat et de la communication, dont le représentant le plus typique est Jürgen Habermas[73]. Rejetant l'utilitarisme comme une forme de « monologue éthique » appuyée sur une philosophie de la conscience qui divise la réalité en éléments subjectifs et en éléments objectifs, Habermas adopte une démarche qui pose le langage comme co-originaire de la raison. La rationalité est alors définie comme une disposition de sujets capables de parler et d'agir. Il en résulte que les manifestations de la raison sont toutes susceptibles d'être exposées et jugées de façon objective. L'accent est mis sur l'aspect discursif de la rationalité : discuter, c'est fournir des raisons. L'universalité est ainsi placée dans les structures d'intelligibilité du langage, l'objectivité étant supposée s'établir par la communication intersubjective. Dans cette perspective, la « vérité » devient synonyme d'une « situation de discours idéale » (*ideale Sprechsituation*), qui constitue le présupposé de tout « agir communicationnel », « J'appelle communicationnelles, écrit Habermas, les interactions dans lesquelles les participants sont d'accord pour coordonner en

bonne intelligence leurs plans d'action ; l'entente ainsi obtenue se trouve alors déterminée à la mesure de la reconnaissance intersubjective des exigences de validité »[74]. Une norme peut donc prétendre à la validité quand les individus concernés se retrouvent d'accord, en tant que participants à une discussion pratique, sur la validité de cette norme. « La clé de voûte d'une éthique de la discussion est constituée par les deux hypothèses suivantes : l'hypothèse (a) selon laquelle les exigences normatives de validité ont un sens cognitif et peuvent être traitées comme des exigences de vérité : l'hypothèse (b) selon laquelle il est requis de mener une discussion réelle pour fonder en raison normes et commandements, cela se révélant, *en dernière analyse*, impossible à mener de manière monadologique, c'est-à-dire au moyen d'une argumentation hypothétiquement développée en pensée »[75].

Habermas élabore sa théorie en référence directe à l'école de la pragmatique universelle (J. Kopperschmidt, P.L. Vœlzing, H.J. Heringer) et, surtout, à l'« éthique de la discussion » de Karl Otto Apel[76]. Il fait également une large place à la théorie de Lawrence Kohlberg sur les « stades » du développement moral[77]. Cherchant à définir un critère de légitimation qui ne puisse être contesté, Habermas et Apel remplacent l'absolu transcendant par une entente mutuelle présente comme impératif dans toute communication réelle et servant de critère pratique à la rationalité de l'entreprise. Propositions assertoriques et propositions morales sont censées converger dans la mesure où elles manifestent une même prétention à la validité : les assertions sont « vraies » de la même façon que les normes sont « justes », pour autant qu'elles cherchent les unes et les autres à s'appuyer sur un consensus rationnel universalisable. N'est alors « fondé » (*begründet*) que ce qui peut recevoir l'assentiment rationnel de tous, l'universalisme éthique s'enracinant dans une communication qui fonde le monde de l'intersubjectivité[78].

La théorie est en fait irénique, et l'on constate rapidement, grâce notamment aux travaux de Gadamer et de Ricœur, les limites de son formalisme rationaliste lié au primat de la raison théorique. Habermas confond, dans le meilleur des cas, argumentation raisonnable et démonstration rationnelle. Il considère comme allant de soi que l'action communicative procède fondamentalement de la relation interlocutive, ce qui reste à démontrer. Le principe de l'éthique de la discussion a de plus le plus grand mal à régler le problème de sa propre applicabilité. Habermas semble le reconnaître lui-même, quand il écrit : « Appliquer des règles requiert une intelligence pratique qui est préalable à la raison pratique, interprétée dans le sens d'une éthique de la discussion, et qui n'est pas, quant à elle, en tout cas, subordonnée aux règles de la discussion. Cela veut donc dire que le principe de l'éthique de la discussion ne peut entrer en vigueur qu'en mettant à contribution une faculté qui le rattache aux conventions locales inhérentes à la situation herméneutique du départ et le ramène dans la provincialité d'un horizon historique donné »[79]. On peut se demander si cette « provincialité » est compatible avec une théorie dont les fondements universalistes sont par ailleurs évidents. Il faut bien en effet qu'il y ait des valeurs universelles pour que ces valeurs puissent être communicables de tous à tous, et qu'il soit possible d'en rendre compte à chacun : l'idée que le comportement d'autrui est universellement justifiable et compréhensible fonde le postulat de rationalité ; c'est en cela qu'il est illégitime de renoncer à la justification objective de nos actes. Pour Habermas comme pour Karl Otto Apel, l'argumentation rationnelle présuppose la validité de normes éthiques universelles, la

rationalité communicationnelle suffisant à transcender l'hétérogénéité des systèmes de valeurs collectifs localisés. La diversité des motivations et des valeurs n'est donc qu'une superstructure, qui masque une identicité essentielle. Parallèlement, on postule que les différentes langues sont intégralement convertibles les unes dans les autres, c'est-à-dire qu'elles ne véhiculent aucune vue du monde particulière. La théorie implique par là une définition consensuelle de la vérité : la justification discursive acquiert une valeur normative et postule l'existence d'un consensus. Mais un tel consensus ne peut être le critère de la vérité, sauf à tomber dans un cercle vicieux[80]. Aussi, pour Habermas, la vérité ne réside-t-elle pas tant dans le consensus lui-même que dans la présupposition de la possibilité de ce consensus comme idéal à atteindre. On rejoint alors l'idée d'« auditoire universel » de Perelman, pris comme critère de la rationalité et de l'objectivité du jugement.

Du point de vue cognitiviste, l'éthique de la discussion relève elle aussi de la pure universalité formelle. Habermas, qui donne à la communauté de communication idéale le statut d'un simple postulat de la raison pratique, ne voit pas que la « discussion rationnelle » qu'il appelle de ses vœux ne pourra jamais établir l'intersubjectivité consensuelle qu'au niveau le moins opérationnel et le plus bas (comme dans le cas des « comités de bioéthique », dont on a parlé plus haut), et que dans la vie concrète, l'intersubjectivité ne peut tout simplement pas s'établir, non seulement pour des raisons de psychologie élémentaire, mais aussi parce que, par définition, les valeurs qu'elle véhicule ne se négocient pas. « Sauf cas limites dans lesquels une communication argumentative concrète peut se rapprocher d'un tel modèle idéal, écrit Uli Windisch, la plupart des exemples que nous rencontrons dans la vie quotidienne fonctionnent de manière totalement différente. Les arguments avancés dans la communication ordinaire ne se développent pas dans une situation idéale de communication visant un consensus par un accord rationnellement motivé […] L'affirmation de points de vue particuliers et subjectifs, souvent très différents, opposés et contradictoires, leur justification selon des critères autres que logiques et rationnels, au sens classique, et la volonté décidée de combattre, de dénigrer, de fausser, même grossièrement, les points de vue antagoniques, sont, qu'on le veuille ou non, très largement majoritaires dans la vie ordinaire réelle »[81].

Le préjugé moderne à l'œuvre dans la pensée de Habermas est une conception rationaliste de la rationalité, selon laquelle toute décision repose sur des fondements susceptibles de recevoir une explication argumentée recevable par chacun. Personne ne serait titulaire de la vérité, mais celle-ci pourrait naître d'une libre et honnête confrontation des points de vue faisant apparaître des présupposés communs. Il y aurait ainsi convergence naturelle des points de vue « éclairés », ce qui refléterait l'unicité fondamentale de la raison humaine, en même temps que la bonne volonté des participants au débat. Dans une société institutionnellement, culturellement et idéologiquement pluraliste, l'État de droit pourrait ainsi transcender l'antagonisme des valeurs en gouvernant un monde où la raison inspirerait tous les hommes. Or, de telles exigences n'ont jamais pu être satisfaites. La possibilité même d'un consensus rationnel sur des principes moraux de base est douteuse, comme l'a montré Steven Lukes[82]. Thomas McCarthy a également souligné l'européocentrisme de la théorie[83]. L'éthique de la discussion trahit en fait rapidement sa nature libérale et bourgeoise ; elle relève de la critique de la « classe discutante » telle que l'a menée Carl Schmitt. On pourrait même considérer qu'elle représente l'apogée de la

théorie libérale de la discussion comme méthode permettant d'échapper aux affres de la décision. Dans le meilleur des cas, cette discussion n'aboutit qu'à des compromis qui restituent les conditions initiales et ne satisfont tout le monde que parce qu'ils ne mènent nulle part. Dans le cas le plus général, elle ne peut être que le reflet des idées du moment, en sorte que c'est alors l'« opinion publique » qui dit ce qu'il en est des jugements moraux.

Les morales « scientifiques »

Une autre façon de « fonder » la morale, qui a déjà donné lieu à une littérature volumineuse, consiste à rechercher la justification de ses impératifs et de ses règles du côté de la méthode scientifique et des acquis positifs de la science. Outre l'« éthique de la connaissance », d'inspiration strictement positiviste, proposée par un Jacques Monod, la référence privilégiée est ici représentée par les sciences de la vie, et singulièrement par la théorie de l'évolution.

Les premières tentatives pour lier évolution et morale remontent au milieu du siècle dernier[84]. L'évolutionniste américain Herbert Spencer affirme que la juste conduite découle d'une compréhension approbative du processus sélectif à l'œuvre dans l'évolution, c'est-à-dire du processus darwinien permettant aux « plus capables » de survivre aux dépens de ceux que leurs moindres capacités marginalisent, puis éliminent, directement ou par le jeu d'une démographie différentielle. Les survivants, qui maximisent leur taux de reproduction, sont alors considérés tautologiquement comme « les meilleurs ». Ce qu'on appelle au sens strict le darwinisme social, mais qu'il vaudrait mieux appeler « spencerisme social », ainsi qu'on l'a souvent signalé, consiste à considérer que les sociétés humaines sont elles aussi gouvernées par cette loi d'abord énoncée par Darwin, qui fait reposer l'évolution sur le « tri » opéré par la sélection naturelle dans le champ des mutations et des innovations[85], et à la regarder comme bonne. La morale de Spencer attribue en effet une valeur éthique à ce processus de sélection, en réinterprétant l'évolution comme un aspect fondamental du « progrès » manifesté par la marche de l'univers. La définition du bien et du mal est simultanément empruntée aux catégories de l'utilitarisme : « Pour tout le monde, le but suprême de l'existence est de jouir ; la distinction entre le bien et le mal repose sur la conformité ou l'opposition des actes à ce but »[86]. Spencer reprend également la thèse libérale de l'harmonisation naturelle des intérêts sur le long terme. Certes, sous l'effet de la sélection, les individus les « moins capables » sont éliminés, mais l'effet global de la concurrence généralisée est finalement bénéfique, puisqu'il permet à l'espèce de « progresser ». C'est la retransposition économique de ce schéma qui permet aux auteurs libéraux d'affirmer que la richesse accumulée par les riches, fût-ce au détriment des plus pauvres, finira par profiter à tous en « redescendant vers le bas de la pyramide sociale ». Est donc moral tout comportement conforme à la « loi naturelle » de l'évolution.

Ce point de vue n'a jamais soulevé un assentiment général dans la mesure où, alignant la société sur la « nature », il est souvent apparu comme une légitimation (par « naturalisation ») de conduites ou de situations tenues pour inacceptables. Sa « morale », en d'autres termes, paraissait immorale à beaucoup. L'assimilation aux « meilleurs » des gagnants du jeu de la sélection revient en effet à identifier la force

avec la justice et la vérité, ainsi que le fait Carlyle : « La chose forte est la chose juste : c'est ce que vous trouverez partout dans le monde »[87]. Dans cette optique, bien conforme à l'idéologie nord-américaine du « gagneur » (*winner*), en même temps qu'à la conception libérale du jeu concurrentiel, le succès devient finalement le seul critère de la vérité (après avoir été, chez Calvin, le signe de l'« élection divine »). Or, la position selon laquelle est vrai ce qui l'emporte, c'est-à-dire ce qui se révèle le plus fort, est autoréfutative. Soit elle doit chercher refuge dans la vérité, et dans ce cas sa vérité se définit indépendamment de sa force, soit elle n'est que force, mais rien ne démontre alors qu'elle est vraie[88].

Que l'évolution ait quelque chose à voir avec la morale n'en est pas moins un thème récurrent. En France, Michel Anselme a ainsi mis la morale en rapport avec une « obligation d'espèce », consistant à « participer à l'évolution de l'humanité »[89]. D'autres auteurs se réfèrent à l'« espécéisme » pour soutenir l'idée que le souci de l'humanité dans son ensemble devrait constituer le sujet de motivation éthique ultime. Ces thèses reviennent à dire que l'existence d'autrui est le fondement de la morale, l'espèce étant prise conventionnellement comme délimitant l'extension d'« autrui ». Cependant, le fait d'appartenir à l'humanité ne suffit pas à créer à lui seul une obligation envers elle ; en outre, si l'obligation n'est qu'un dérivé de l'appartenance, il ne s'ensuit pas que le niveau d'appartenance à privilégier soit déterminable a priori. (Subsidiairement, les obligations que nous pouvons avoir vis-à-vis des animaux ou du monde en général devront être fondées différemment, à moins bien sûr qu'on ne les tienne pour inexistantes.) Mais c'est surtout dans les pays anglo-saxons, et particulièrement aux États-Unis, que la « morale évolutionniste » (ou l'évolutionnisme moral) a connu ses plus importants développements[90]. L'une des tentatives récentes les plus ingénieuses à cet égard est celle de la sociobiologie.

L'un des problèmes fondateurs de la démarche des sociobiologistes est d'ordre à la fois biologique et moral : il s'agit d'expliquer la persistance des comportements altruistes qui, dans la mesure où ils favorisent autrui au détriment de ceux qui les adoptent, auraient logiquement dû disparaître au cours de l'évolution. Acceptant l'idée darwinienne que la sélection naturelle profite toujours à l'individu plutôt qu'au groupe, Edward O. Wilson et ses disciples distinguent pour leur part deux formes différentes d'altruisme : d'une part, un « noyau central » correspondant à la *kin selection* : l'altruisme qui s'exerce au bénéfice des parents génétiques (descendants, ascendants, collatéraux), et d'autre part, l'« altruisme réciproque », entre individus non apparentés. L'explication proposée est que, dans le premier cas, on ne fait jamais qu'aider un individu porteur de gènes qu'on partage avec lui ; c'est donc, en dernière analyse, à ses propres gènes que l'on vient en aide. Dans le second cas, l'altruisme reposerait sur l'anticipation ou l'espoir d'une réciprocité : nous agissons de façon morale afin de pouvoir bénéficier de la conduite morale des autres[91]. Il s'en déduit que l'altruisme n'est qu'un égoïsme déguisé. Seul un imbécile ou un saint pourrait agir de façon absolument désintéressée.

Un second volet de l'explication sociobiologiste consiste à voir dans la morale, ainsi que dans l'importance que nous lui accordons, le résultat d'un certain nombre de comportements et d'adaptations sélectionnées au cours de l'évolution pour favoriser nos objectifs spécifiques en matière de survie et de reproduction. Comme,

selon le point de vue développé notamment par Richard Dawkins[92], les gènes sont l'ultime élément moteur de l'évolution, en sorte que les individus ne sont que des « véhicules » permettant aux gènes de se reproduire, il en résulte que « la morale telle que nous la comprenons n'est, dans une large mesure, qu'une illusion engendrée par nos gènes pour nous amener à coopérer avec eux »[93]. Cette illusion est partagée par tous les êtres humains précisément parce qu'elle est un acquis de l'espèce entière, ce qui explique son efficacité. (C'est sur cette universalité que les sociobiologistes fondent leur rejet du relativisme moral : il y a une morale commune à tous les êtres humains, simplement parce qu'ils appartiennent à la même espèce biologique). Développant cette position, Charles Lumsden et Edward O. Wilson ont recours à la notion de « règle épigénétique ». Celle-ci, sans fixer mécaniquement des règles morales, prédétermine les choix moraux que ces règles transcriront. L'exemple cité le plus communément est la prohibition universelle de l'inceste. Les populations humaines condamnent généralement l'inceste comme « immoral ». Or, l'inceste aggrave par rapport à la moyenne le risque que se produisent dans la descendance des effets génétiques dommageables. La condamnation morale de l'inceste a donc un fondement biologique : une « règle épigénétique » nous a conduits à ne pas le pratiquer. La même conclusion s'obtient en faisant appel à la notion darwinienne de sélection : les populations qui pratiquaient l'inceste ont au fil des temps été éliminées au profit de celles qui l'évitaient[94]. Conclusion générale : le fondement de la morale ne réside ni dans la métaphysique ni dans l'impératif catégorique, mais dans un mécanisme enraciné dans la constitution même de l'espèce. La morale ne peut se comprendre qu'en référence à son arrière-plan évolutionnaire, et la philosophie morale doit désormais se fonder sur la biologie.

Qu'une éthique puisse se déduire de considérations scientifiques se heurte cependant à un argument bien connu, énoncé dès le XVIIIe siècle par David Hume. Sous le nom de « paralogisme naturaliste » (*naturalistie fallacy*). Hume critiquait l'erreur qui consisterait à mettre sur le même plan les états de fait et les obligations morales. Les premiers énoncent à l'indicatif, alors que les secondes s'expriment à l'impératif. Il s'ensuit qu'on ne peut tirer du constat de ce qui est (*is*) une leçon sur ce qu'on doit faire (*ought*). Autrement dit, l'être n'engendre pas de lui-même le devoir-être. Cette critique a été reprise contre Spencer par G.E. Moore[95], pour montrer la difficulté qu'il y a à définir le bien. Moore soulignait qu'on ne peut définir un terme appartenant à la catégorie des termes évaluatifs en fonction d'un terme relevant de la classe des énoncés de fait. Pour Hume comme pour Moore, on ne peut tirer de conclusion prescriptive à partir d'une constatation factuelle. Savoir ce qu'il en est de la « nature » ne nous dit donc en rien pourquoi il faudrait l'imiter. De fait, si le darwinisme social propose de faire des « lois naturelles » le modèle général des règles sociales (prescription toujours paradoxale de son propre point de vue, car elle présuppose que ces « lois naturelles » pourraient bien ne pas s'appliquer naturellement), d'autres auteurs ont au contraire défini la morale comme ce qui permet de s'opposer à la « nature », tandis qu'une troisième catégorie a pu tirer de l'idée de « morale naturelle » des enseignements encore différents. Max Weber ira dans le même sens en distinguant rigoureusement les jugements de valeur et les jugements de fait. Un fait n'a pas de signification normative en lui-même ; il n'en acquiert qu'au travers de l'interprétation qu'on en donne, celle-ci s'appuyant sur des présupposés, explicites ou non, qui renvoient toujours à un système de valeurs particulier. L'argument dément toute prétention de type scientiste, mais aussi tout

système idéologique qui prétend se légitimer fondamentalement par une « conformité au réel » qui, prise au pied de la lettre, supposerait qu'il ne soit qu'un double ou une retranscription de ce réel et rien de plus. Il est en revanche parfaitement conforme au positivisme juridique qui, chez un Kelsen, repose lui aussi sur la distinction radicale de l'être et du devoir-être.

Le principe de Hume a toutefois été souvent critiqué, et non sans raison, notamment par Leo Strauss, Heidegger et Michel Villey[96]. On peut se demander en effet si la frontière entre le fait et la valeur est aussi étanche qu'on l'a dit. Après tout, les jugements de valeur sont aussi des faits et, inversement, aucun discours philosophique ou moral ne peut être indifférent à l'état des choses telles qu'elles sont. L'erreur opposée au scientisme consiste du reste à n'accepter les faits qu'en fonction de leur désirabilité du point de vue des valeurs choisies. Dans le domaine qui nous occupe, la notion de « loi » fait également problème, car l'analogie entre les lois humaines, qui peuvent être changées à volonté, et les « lois naturelles », qui obéissent à un modèle strictement mécaniste et déterministe, est à bien des égards trompeuse. Les choses se compliquent encore du fait de la polysémie du « devoir-être », qui peut aussi bien qualifier ce que l'on estime devoir être créé de toutes pièces que ce qui existe déjà et dont on entend justifier l'existence. Dans cette dernière acception, il n'est pas illégitime d'estimer que « le monde doit être » du seul fait que « le monde est », ce qui est tout autre chose que d'affirmer qu'il devrait être autrement. Dénonçant comme illusion moderne la séparation weberienne du fait et de la valeur, du *sein* et du *sollen*, Hans Jonas affirme ainsi que cette distinction, qui est avant tout une exigence méthodologique de la science expérimentale, ne peut être posée en postulat dogmatique. La question célèbre, depuis Leibniz jusqu'à Heidegger : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » est porteuse d'une conclusion éthique : chaque possible tend à l'existence à proportion de la richesse de son essence ; il y a un « droit moral » du possible du seul fait qu'il est possible. L'éthique n'est donc pas détachable d'une ontologie, d'une adhésion à l'être dans sa totalité, la valeur fondamentale étant la supériorité de l'être sur le non-être. C'est pourquoi Jonas dit que l'éthique se fonde sur un « oui » adressé à l'être et un « non » opposé au non-être.

Mais penser globalement le monde comme valeur est autre chose que penser sous l'horizon de la valeur, c'est-à-dire isoler une valeur pour dévaluer toutes les autres. Penser la morale sous le seul horizon de la valeur scientifique ressortit de cette dernière démarche, avec la circonstance aggravante que la science est par définition révisible et contingente. Il apparaît dès lors comme très aventuré de faire reposer le fondement de l'éthique sur des acquis scientifiques, quels qu'ils soient. La science n'entend avancer que des propositions falsifiables et provisoires dans leur principe. L'éthique disparaît-elle si la proposition scientifique sur laquelle on la fonde est un jour prouvée fausse ?

Dans le cas de la sociobiologie, la première affirmation qui paraît devoir être discutée est qu'en dernière analyse, il n'y a pas d'acte moral désintéressé. Rapportée à l'altruisme, la théorie de la *kin selection* soutient que les agents ne sont disposés à se sacrifier qu'au bénéfice de leurs parents biologiques, car cela revient à favoriser les gènes qu'ils partagent avec eux. L'« altruisme » résulterait ainsi d'une stratégie arrêtée par des gènes égoïstes. Cette hypothèse, qui n'est pas démontrée,

semble n'être qu'une interprétation aventurée de l'attachement et de la préférence spontanée que tout un chacun nourrit a priori pour ses proches. Même l'individu le plus idéaliste « investit » plus de temps dans le bien-être de ses enfants que dans celui des autres. Et pour prendre un exemple familier aux sociobiologistes, il est effectivement probable que, placé devant un choix de ce genre, un père préférera mettre sa propre existence en danger pour sauver la vie de son fils plutôt que pour sauver le fils de son voisin. Le jugement moral ne peut cependant être rapporté durablement à un critère de parenté, de proximité ou d'appartenance partagée sans se nier lui-même, car l'équité, dans bien des cas, exige de donner raison aux autres et tort aux siens (on ne voit d'ailleurs pas pourquoi je devrais préférer ma cousine à ma voisine du seul fait qu'elle est ma cousine). Même fondée sur la proximité, la sympathie productrice d'altruisme n'a pas nécessairement un fondement biologique. Si je suis porté à aider de préférence les gens que je connais, ce peut être aussi bien pour des raisons culturelles, affectives ou sociales : on ne voit pas qu'un père soit moins disposé à se sacrifier pour son fils adoptif que pour son fils biologique. Or, pour reprendre le même exemple, la théorie de la *kin selection* implique qu'un homme n'ayant la possibilité de sauver qu'une seule personne, « choisirait » spontanément de sauver la vie de son fils biologique qu'il ignorerait être tel plutôt que la vie d'un quelconque autre enfant, voire celle de son fils adoptif, ce qui apparaît pour le moins improbable[97]. Le même homme, cela va sans dire, ne serait guère motivé pour sauver la vie de ses parents si ceux-ci n'étaient plus en âge de procréer, car à quoi bon « aider » des gènes qui ne peuvent plus se reproduire ? Ces hypothèses réductrices sont en fait difficilement soutenables, d'autant que dans certaines sociétés les liens de parenté ne s'identifient pas toujours aux liens du sang[98].

Quant à la théorie de l'altruisme réciproque, elle n'est guère plus convaincante, surtout dans une société complexe où la probabilité de donner sans rien recevoir en retour est beaucoup plus grande que dans une société traditionnelle. Pour illustrer l'altruisme non réciproque au bénéfice d'individus non apparentés génétiquement, on a souvent donné l'exemple des donneurs de sang. La réponse des sociobiologistes est que ces derniers agissent de la sorte parce qu'ils espèrent bénéficier un jour à leur tour d'une transfusion. Pourtant, ceux qui ne donnent pas leur sang ne courent pas, en cas de besoin, un risque supérieur de se voir refuser une transfusion que ceux qui le donnent. On pourrait aussi bien alléguer tout acte de vraie charité, et se demander ce que Mère Thérésa espérait obtenir de ceux au profit desquels elle se dévouait. Les sociobiologistes sont en fin de compte conduits à raisonner comme les auteurs libéraux, qui qualifient de motivée par l'« intérêt » toute conduite intentionnelle : si je veux satisfaire autrui à mes dépens, c'est que cela me fait plaisir ; en étant altruiste, je satisfais donc mon intérêt par autrui interposé. Le raisonnement devient alors trivial[99]. Mais surtout, l'argument sociobiologiste tend à se réfuter lui-même, car l'« aide » apportée aux gènes qu'on partage avec autrui ne peut jamais être qu'une manière indirecte de les « aider ». La manière la plus directe d'« aider » ses propres gènes est de ne les sacrifier au profit de personne. En d'autres termes, s'il est moins désavantageux qu'on ne le croit de pratiquer l'altruisme, il est encore plus avantageux en général de ne pas le pratiquer du tout.

La redéfinition de la morale comme un mécanisme adaptatif acquis au cours de l'évolution soulève d'autres questions. Sur le fond, l'idée n'est pas absurde et l'on

peut très bien admettre qu'un certain nombre de règles sociales élémentaires s'expliquent en partie au moins de cette façon. Aucune société n'est viable, qui considérerait comme parfaitement licite de voler ou de tuer son prochain. L'argument de l'universalité de règles de ce genre est donc à prendre en considération. Il reste toutefois à savoir si l'exemple de la prohibition de l'inceste, si souvent avancé par les sociobiologistes, est à cet égard le plus convaincant. Outre le fait que, malgré l'interdit général qui le frappe, l'inceste apparaît beaucoup plus fréquemment pratiqué qu'on a pu le penser[100], les sociobiologistes n'expliquent pas pourquoi l'inhibition de l'inceste qui semble particulièrement marquée entre frères et sœurs ne se retrouve pas de façon aussi systématique entre parents et enfants. Subsidiairement, une inférence logique du point de vue sociobiologiste serait que l'inceste n'a plus rien d'« immoral » dès lors que la contraception permet d'en prévenir les mauvais effets en termes de procréation. Mais en fait, l'erreur la plus grave consiste sans doute ici à confondre règles sociales et règles morales. Contrairement à ce que croient les théoriciens fonctionnalistes, la morale est autre chose que les règles nécessaires à la survie et à la perpétuation d'une société, et même que le respect de ces règles. Elle ne se définit pas seulement comme le devoir que nous aurions de nous plier aux obligations prescrites par la loi, car l'on peut s'y plier pour des raisons qui n'ont rien de moral ; elle n'est pas non plus un simple adjuvant du fonctionnement des sociétés. Bref, la morale n'est pas la même chose que la loi. Comme l'écrit Thomas Nagel, « l'utilité de l'approche biologique de la morale dépend de ce qu'est la morale. Si elle se ramène à un certain type d'habitudes ou de schémas de comportement, auquel s'ajoutent quelques réponses émotionnelles, alors les théories biologiques peuvent éventuellement nous apprendre beaucoup à ce sujet. Mais s'il s'agit d'une question théorique qu'on peut approcher par des méthodes rationnelles, et qui a des règles internes de justification et de critique, la tentative pour les comprendre de l'extérieur par les moyens de la biologie sera beaucoup moins valable »[101]. En définissant la morale comme une simple adaptation, les sociobiologistes passent en outre à côté de leur objectif. Expliquer d'où vient la morale n'est en effet pas la même chose que fonder l'obligation qui en résulte. Le fondement appelle une raison, non une cause. Dire la cause de la morale ne donne aucune raison de s'y ranger[102].

Toute explication de la morale en termes de cause prédéterminée conduit en réalité hors du champ de la morale. Il ne peut en effet y avoir de morale que là où il y a un minimum de libre-arbitre, fût-ce par rapport aux présupposés de notre constitution. L'acte moral est par définition un acte qu'il est toujours possible de ne *pas* accomplir. En ce sens, si l'homme est capable d'un comportement moral, c'est précisément qu'il n'est pas strictement déterminé, mais ouvert au monde et dans une large mesure constructeur de lui-même. Un acte moral ne peut être en outre qu'un acte *désintéressé*, c'est-à-dire un acte qui ne sert pas nécessairement nos intérêts (et va même souvent à leur encontre). C'est en cela qu'il est susceptible d'être justifié, car sa justification implique de tirer une perspective où mon intérêt propre ne compte pas d'emblée plus que celui des autres. Il est dès lors évident qu'en attribuant à la morale une fonction première d'« utilité » et en affirmant qu'elle ne met en jeu que des comportements intéressés, la sociobiologie risque de détruire toute morale dans l'instant même qu'elle prétend en éclairer le fondement. Si tout comportement est en dernière analyse égoïste, il s'en déduit qu'il est contradictoire, irrationnel ou illusoire de vouloir en adopter un qui ne le soit pas. L'altruisme n'étant qu'un égoïsme déguisé, l'égoïsme devient la conduite la plus naturelle et la plus

recommandable qui soit. Il est alors hautement souhaitable de toujours poursuivre son meilleur intérêt. Là où les doctrinaires libéraux s'évertuaient à démontrer que les conduites égoïstes sont en fait altruistes, car elles servent l'intérêt général, les sociobiologistes emploient le raisonnement inverse pour parvenir aux mêmes conclusions. On est en pleine légitimation de l'individualisme libéral.

Bentham avait déjà fait de l'hypothèse d'une prédominance de l'égoïsme dans le comportement humain la pierre angulaire de sa doctrine de l'utilité. La sociobiologie reprend la même idée, en y ajoutant seulement une légitimation des préférences subjectives qu'on ne trouve ni chez Bentham ni chez Godwin[103]. Dans la mesure où elle s'applique à prendre en compte l'altruisme et la réciprocité, elle parait à première vue rompre avec l'idée d'un processus vital exclusivement caractérisé par la compétition et la lutte pour la vie, mais comme elle reconduit ces notions à l'égoïsme, elle en revient du même coup, par des voies différentes, aux conclusions du darwinisme social. Elle y ajoute même un élément de fatalité nouveau : tandis que le vieux darwinisme social se bornait à soutenir que chacun peut légitimement viser son intérêt personnel, elle assure que c'est ce qui arrivera de toute façon, puisque même celui qui se croit altruiste n'est qu'un égoïste qui s'ignore. En fin de compte, elle nous ramène à Hobbes : la morale s'explique finalement par des considérations égoïstes, et la réalité ultime est la guerre de tous (les gènes) contre tous (les gènes). Il est clair que tout cela n'a plus rien à voir avec la morale. « Ni la théorie de l'évolution, ni la biologie ni la science dans son ensemble, écrit Peter Singer, ne peuvent fournir les prémisses ultimes de la morale »[104].

Les contradictions de la modernité

Toutes les tentatives pour fonder la morale semblent ainsi se révéler inconsistantes, à commencer par la plus ambitieuse, celle de Kant. On sait aujourd'hui que la raison peut devenir folle et que les totalitarismes, qui sont des systèmes post-kantiens, ne poussent que sur le terreau de la modernité. Jean-Paul Sartre avait paru aboutir à un constat d'échec, quand il écrivait : « Toute morale qui ne se donne explicitement comme impossible aujourd'hui contribue à la mystification et à l'aliénation des hommes. Le “problème moral” naît de ce que la morale est pour nous en même temps inévitable et impossible. L'action doit se donner ses normes éthiques dans ce climat d'indépassable impossibilité »[105]. A première vue, il semble s'en déduire que c'est à chacun d'inventer ses normes. Mais si la morale a pour vocation, entre autres, de régir les rapports à autrui, comment pourrait-elle être purement individuelle ?

A travers l'interrogation éthique, la modernité se trouve ainsi renvoyée à ses propres contradictions. Malgré la protestation de certains auteurs contre la « dérive individualiste de l'humanisme », malgré la prétention de certains autres à privilégier, dans l'individualisme moderne, l'autonomie du sujet aux dépens du simple narcissisme, l'émergence du moi séparé a surtout servi de justification à une recherche de plaisir qui supporte de moins en moins d'entraves. La légitimation à décider de tout par soi-même a débouché sur la recherche hédoniste du bonheur individuel, et la fin supposée des idéologies, dont la classe politique se félicite imprudemment, sur une adhésion de masse à l'idéologie de la « réussite » et de la

promotion de soi par tous les moyens. Cette tendance, qui vient de loin[106], obéit à une logique d'apparence irréfutable. On peut dire en effet du plaisir ce que l'on a dit plus haut à propos de la liberté : pris comme seule motivation, il s'illimite de lui-même en vertu d'un ressort qui ne peut que rendre indifférent à autrui. « Un nombre croissant d'adultes, individualistes et narcissiques, se sont lassés de croire et de s'intéresser à autre chose qu'à eux-mêmes », observe après bien d'autres Jean-François de Vulpillières[107]. L'individualisme aboutit ainsi à l'anomie sociale, tandis que l'hédonisme entraîne ou s'accompagne d'une baisse du sentiment civique[108]. Significativement, la préoccupation corporelle a pris la place de la préoccupation spirituelle, et l'on s'occupe aujourd'hui de son corps exactement de la façon dont on veillait autrefois aux « soins de l'âme ». Toute finalité existentielle étant rapportée à la seule durée de la vie, l'essentiel est de rester « en forme » le plus longtemps possible. De même que la lecture des journaux a remplacé la prière du matin, et la télévision la conversation familiale, cette obsession de la « santé », manifestée par une pléthore de publications, d'émissions et de débats en tous genres, cristallise l'idée que le bonheur se définit avant tout par le fait d'être « épanoui » et « bien dans sa peau ». Ce n'est d'ailleurs plus qu'à ce niveau qu'on supporte encore des contraintes normatives : la peur est désormais ordonnée à l'infarctus et au sida. On ne dit plus : « mon confesseur m'a ordonné », mais : « mon médecin m'interdit… » D'un tel point de vue, il est assurément plus « moral » de surveiller son taux de cholestérol que de se préoccuper du salut de son âme.

Cela n'empêche pas ceux qui vantent l'autonomie du sujet d'affirmer la nécessité de « valeurs communes ». Mais comment donner un contenu à des valeurs collectives, tout en assurant la promotion des seules conduites individuelles ? Comment brider la liberté infinie du moi personnel, tout en faisant de cette liberté le bien le plus précieux que l'homme aurait conquis sur la disparition de tout ordre transcendant, de toute référence objective à un cosmos harmonieux ? Comment dégager des « valeurs communes » dans une société où les hommes ont de moins en moins en commun — toutes les sociétés « pluralistes » actuelles s'homogénéisent en devenant *pareillement hétérogènes* — et où l'on ne cesse de répéter que chacun est libre de poursuivre ses buts propres ? D'autant qu'on ne veut « exclure personne » et qu'on refuse par avance toute éthique privilégiant un modèle d'homme particulier, bien que toute morale implique au moins la sanction ou l'exclusion de ceux qui ne s'y conforment pas. On peut bien entendu croire à l'harmonie naturelle des intérêts visés individuellement par tous les agents. Mais on a vu plus haut ce que vaut l'hypothèse : seuls sont compatibles les intérêts échangeables, autrement dit les intérêts qui peuvent se négocier au marché et qui ont un prix, c'est-à-dire une valeur exprimable en argent. Aussi ne s'étonnera-t-on pas outre mesure que le consensus sur les « valeurs communes » ne porte en fin de compte, le plus souvent, que sur les valeurs matérielles caractéristiques d'un mode de vie axé sur la croissance économique et la consommation.

L'autre branche de l'alternative consiste à situer le « fondement » de la morale dans l'empyrée des idées pures. On continuera alors de prôner une morale universelle et abstraite — abstraite parce qu'universelle — surplombant jusqu'à les rendre négligeables les particularités culturelles, qui sont pourtant ce que l'homme ajoute par excellence à la « nature ». Ainsi Tzvetan Todorov affirme-t-il que « ce qui est proprement humain, ce n'est évidemment pas tel ou tel trait de culture », ajoutant

qu'« il faut refuser d'ériger en norme un quelconque contenu »[109]. En évacuant tout contenu particulier, on entretient l'espoir de parvenir à une « morale minimale », la modestie de l'entreprise se soutenant apparemment de son ambition « universelle ». Le problème du fondement de l'universalité se retrouve alors cruellement posé, sans transcendance pour le garantir ou l'incarner. On est donc à nouveau devant la quadrature du cercle. On veut trouver le moyen d'obliger l'homme sans autre référence qu'à lui-même, créer des devoirs en faisant l'économie de la vérité[110], bref, demander aux hommes de se conduire comme s'il y avait un absolu tout en affirmant avec force qu'il n'y en a pas. Toutes les tentatives modernes pour « fonder » la morale s'inscrivent dans cette recherche désespérée pour remplacer Dieu par une notion séculière « fonctionnellement » équivalente : utilité, science, raison, sens commun, appartenance, intersubjectivité du langage. L'entreprise est par avance vouée à l'échec, tant sur le plan politique que moral : il n'y a pas d'absolu de rechange, car on ne peut durablement instituer du relatif en absolu. La modernité se fait gloire de proclamer, avec l'humanisme classique, que l'homme est libre et responsable. Mais c'est aussi dans la société moderne que le sujet, ayant perdu toute liberté intérieure, est devenu le plus totalement étranger à lui-même. Il est libre de donner le sens qu'il veut à sa vie, mais il n'a plus de repères qui lui permettraient de donner un sens à ce sens[111]. Responsable de tout, sauf de lui-même, dans un monde désormais muet, il ne lui reste plus qu'à désespérer de sa solitude et à rêver du « bonheur » dans une existence sans prolongement.

Il faut, pour sortir du nihilisme, poser le problème autrement.

*

Les termes d'« éthique » et de « morale » sont souvent employés indistinctement. Les deux mots, l'un venant du grec (*ethos*), l'autre du latin (*mores*, « les mœurs »), ont d'ailleurs originellement le même sens, qui évoque la « disposition » et la « coutume ». *Ethos* signifie en outre « habitation », « lieu de résidence », « séjour naturel » ; il désigne aussi l'endroit du ciel où apparaît une étoile. Le mot renvoie donc à la provenance, à l'origine, indication qui mérite d'être retenue[112]. Mais il arrive également que ces termes soient nettement distingués l'un de l'autre. Pour certains, la morale doit être comprise comme un développement particulier de l'éthique, et requiert donc une délimitation plus précise. L'éthique serait alors une métamorale, un discours sur la morale. Pour d'autres, la morale renvoie à un système de valeurs intangibles, tandis que l'éthique, liée aux conditions du moment, reflète les règles propres à une époque ou à une communauté donnée. L'éthique, dans cette acception, ne pourrait prétendre à la vérité absolue ni être rabattue sur la morale. Les choses se compliquent encore du fait qu'en anglais la morale est le plus souvent dénommée *ethics*, tandis qu'en France la vogue du mot « éthique » (cf. les « comités de bioéthique ») traduit plutôt le désir de ne pas faire appel au mot « morale », dont la connotation normative est souvent jugée désuète.

Mais cette distinction peut être encore comprise autrement. La morale se rapporterait aux principes et aux actes des agents, tandis que l'éthique aurait trait d'abord aux agents eux-mêmes. La morale mettrait l'accent sur les règles formelles définissant les devoirs ; l'éthique, sur les qualités nécessaires aux individus pour se

comporter moralement. Dans cette dernière acception, la valeur porterait donc sur ce que *sont* les agents avant même de porter sur ce qu'ils *font*. La « moralité », dès lors, viserait avant tout à l'excellence et à l'accomplissement de soi. Elle consisterait, non pas tant à savoir ce qu'il est *juste de faire*, mais ce qu'il est *bon d'être*. Elle serait moins une affaire de *normes* et de *règles* qu'une affaire de *vertus*.

Le mot « vertu », écrit Bernard Williams, s'accompagne de nos jours « de connotations ou comiques ou indésirables. Peu l'utilisent aujourd'hui, hormis les philosophes. Pourtant, nul autre mot ne rend les mêmes services et la philosophie morale ne peut s'en passer. L'on pourrait espérer qu'une fois son sens propre rétabli, il retrouvera un usage respectable »[113]. Le mot grec désignant la vertu, *arétè*, exprime lui-même l'excellence, et son étymologie s'apparente à celle d'*aristos*, « le meilleur ». A Rome, comme le rappelle Julius Evola, *virtus* évoque à l'origine « la force de caractère, le courage, la prouesse, la fermeté virile »[114] ; le mot provient du latin *vir*, l'homme véritable (par opposition à *homo*, « qui appartient au genre humain »). Ce n'est qu'à l'époque moderne que la « vertu » a pris un sens presque opposé, avec son dérivé le « vertuisme », qui évoque les « préjugés d'ordre sexuel » propres à « la morale bourgeoise puritaine et sexophobe » (Evola). Dans l'Antiquité, le propre de la vertu est de permettre à l'homme d'accomplir pleinement sa nature, conformément à la finalité (*telos*) qui lui est propre. L'*Éthique à Nicomaque* s'ouvre ainsi sur une réflexion concernant la finalité humaine, celle-ci étant ordonnée à l'idée de hiérarchies naturelles au sein d'un cosmos perçu comme un tout harmonieux, quoique toujours menacé. Pour Aristote, c'est la nature qui fixe la fin de l'homme et assigne sa direction à l'éthique. Chaque chose, chaque être possède une forme de présence au monde susceptible de concourir à l'harmonie générale. Adossée à la sagesse pratique (*phronésis*, savoir moral tributaire de l'*ethos*), la vertu consiste à vouloir réaliser au mieux de ses capacités la fonction que la nature assigne à chacun.

Dans une telle perspective, le bien et le mal sont indissociables des notions de haut et de bas. L'éthique consiste à rechercher ce qui grandit, ce qui mène vers le haut : l'accomplissement de soi, dans la mesure où il implique un effort vers l'excellence, est aussi un dépassement de soi. Du point de vue de l'éthique grecque, c'est en effet pure absurdité que d'aimer ce qui est laid, bas, sans noblesse (l'*eros* grec n'est pas l'*agapè* des chrétiens). Les grands systèmes moraux modernes ne font au contraire jamais appel à ces notions de haut et de bas, ce qui d'ailleurs se comprend aisément : de telles notions n'ont aucun sens dans une société qui place tous les êtres à égale distance les uns des autres. Tout aussi révélateur est le fait que ces systèmes ne font pratiquement aucune place non plus à l'honneur. C'est que l'honneur, notion essentielle dans la morale des Anciens, n'est pas fondamentalement lié au comportement envers autrui. Il est d'abord une obligation que l'on a envers soi-même, en fonction de la règle qu'on s'est fixée, de l'idée qu'on se fait de soi ou de la catégorie à laquelle on appartient (« noblesse oblige »)[115]. Étranger à l'impératif catégorique, qui ne connaît que des devoirs envers les autres, l'honneur n'a pas non plus de signification d'un point de vue utilitariste : objectivement, il ne « sert à rien ». Il revient à se créer une obligation *gratuite*, qui conduit bien souvent à aller contre son propre intérêt. Dans le système de l'honneur, le contraire de l'honneur est la honte, qui fait subir à l'individu l'opprobre de sa communauté dans ce monde, alors que le système chrétien connaît avant tout le

péché, qui expose le coupable à la sanction de Dieu. Dans un cadre comparatif, ethnologues et sociologues ont d'ailleurs fréquemment opposé l'éthique de l'honneur et la morale du péché — et aussi les notions d'honneur et de dignité —, comme des systèmes correspondant respectivement aux catégories du holisme et de l'individualisme[116].

Nietzsche, en faisant la « généalogie de la morale », se proposait d'évaluer la valeur des valeurs que propose cette « morale », et appelait à la juger en fonction du type d'homme qu'elle promeut. Cette démarche a une résonance parfaitement éthique au sens que l'on vient d'indiquer. La diversité des éthiques correspond en effet tout naturellement à la diversité des communautés et des fonctions humaines. Les valeurs du commerçant ne sont pas celles du sportif, celles du penseur ou du savant différent de celles du guerrier. On pourrait aussi bien parler d'éthique masculine et d'éthique féminine, et même discerner plusieurs éthiques à l'intérieur d'une même morale. Ainsi dans le christianisme, l'éthique de François d'Assise diffère-t-elle sensiblement de celle d'Ignace de Loyola, qui n'est pas non plus celle de Calvin ou de Torquemada. C'est dans un esprit voisin que Julius Evola a pu opposer l'*ethos* chevaleresque au *pathos* chrétien, et dire que le chevalier médiéval se trahit comme n'étant que « nominalement chrétien » en « adoptant comme idéal le héros plus que le saint, le vainqueur plus que le martyr ; en plaçant la somme de toutes les valeurs dans la fidélité et dans l'honneur plus que dans la charité et l'humilité ; en voyant dans la lâcheté et la honte des maux pires que le péché, en ayant pour principe, non d'aimer son ennemi, mais de le combattre et de ne se montrer magnanime qu'après l'avoir vaincu »[117].

L'idée que la morale puisse s'identifier à l'accomplissement de soi a été contestée par les Modernes, qui soutiennent volontiers que l'éthique des Anciens, notamment celle des Grecs, est de nature fondamentalement égoïste. L'éthique de la vertu reposant sur le désir de faire des choses « vertueuses », on en déduit que la satisfaction de ce désir est source de plaisir. Or, la recherche systématique du plaisir est égoïste. Ce raisonnement, qui commet l'erreur de croire que tout désir vise au plaisir, repose sur une interprétation triviale du plaisir et de l'intérêt propre à l'idéologie libérale. « Une raison évidente pour laquelle mes désirs n'ont pas tous mon plaisir pour objet, souligne Bernard Williams, c'est que certains de mes désirs visent des états de choses où je n'interviens pas »[118]. On ne voit pas, au surplus, pourquoi il faudrait juger négativement le plaisir ou la satisfaction qu'on prend éventuellement à commettre des actes profitables à autrui. L'erreur consiste donc aussi à penser que tout plaisir est moralement condamnable. Aristote affirme au contraire : « Il est impossible de ne pas tendre au plaisir ; celui-ci est donc une condition de l'exigence morale »[119].

Luc Ferry a repris cette critique, sous un angle développé avant lui par A.W. Adkins[120]. Selon lui, l'éthique de la vertu ignorerait le *mérite*, qui fait la valeur de l'acte moral, parce qu'elle dépend essentiellement des capacités, c'est-à-dire de la conformité à la nature. « Qu'on le veuille ou non, écrit Ferry, la notion de mérite n'a de sens que dans une optique moderne », car « elle suppose toujours l'idée de liberté comme pouvoir de résister à la nature en nous, donc comme faculté d'agir de façon désintéressée. Loin que la vertu réside dans le perfectionnement de dons naturels, dans l'accomplissement d'une fonction conforme à la nature spécifique de

l'homme, elle devient chez les Modernes lutte contre la naturalité en nous, capacité de *résister* aux inclinations qui sont celles de notre nature égoïste »[121]. Ce point de vue typiquement kantien est doublement erroné. L'éthique des Anciens, tout d'abord, n'a jamais consisté dans le simple fait d'avoir des capacités ou des talents, mais dans le fait de vouloir librement les perfectionner au prix d'un effort conséquent. Or, cet effort est méritoire : il ne résulte pas d'une fatalité, puisqu'il est toujours possible de s'y soustraire. Dirait-on d'un sportif qui multiplie les efforts à l'entraînement pour donner le meilleur de lui-même qu'il n'a aucun mérite ? L'idéal d'excellence implique en fait une contrainte exercée sur soi-même, qui contredit tout intérêt égoïste et peut donc être considérée comme parfaitement désintéressée. La seconde erreur consiste à définir la liberté comme capacité à « lutter contre la naturalité en nous ». Luc Ferry justifie ce point de vue en affirmant que notre « nature » est « égoïste ». Il reprend ainsi curieusement la thèse des sociobiologistes — tout comportement « naturel » est égoïste —, tout en en tirant une conclusion opposée. Mais l'égoïsme n'est pas plus « naturel » que l'altruisme : les deux le sont tout autant ou tout aussi peu. La vie est concours aussi bien que lutte, entraide aussi bien que compétition. C'est même cette ambivalence qui fait que l'homme est imprévisible. La notion de « nature » est en outre prise ici de façon contradictoire. En effet, si la « nature » est une détermination, alors il est vain de prétendre lui « résister ». Si, à l'inverse, on peut lui résister, alors il faut s'interroger sur le caractère déterminant (la « naturalité ») de cette nature-là. Mais comment l'homme pourrait-il lutter contre sa nature et affirmer ainsi sa liberté, autrement qu'à partir de cette nature même ? L'action « désintéressée » impliquerait-elle, à la limite, la négation de soi ? Probablement pas, puisque Luc Ferry définit plus loin l'individualisme contemporain comme fondé sur « l'expression de sa propre personnalité, l'épanouissement de soi »[122].

La conduite morale, de quelque façon qu'on la définisse, ne peut en réalité jamais être complètement abstraite de la *capacité* à se conduire moralement. Même la morale kantienne suppose la capacité d'agir par devoir, quoique ce soit pur angélisme que de croire que cette capacité peut s'acquérir par la seule intellection rationnelle. Il ne suffit pas de vouloir la volonté pour être capable de vouloir. En faisant abstraction des dispositions individuelles, la morale moderne s'enferme donc dans une impasse. Les dispositions ne résument pas toute l'éthique, mais elles ne sauraient lui être radicalement étrangères : il n'y a pas de point de vue éthique possible si nul n'est *capable* de s'y tenir. En ce sens, observe Bernard Williams, l'objection faite à l'éthique des vertus de faire appel à une notion de *caractère* qui n'aurait plus beaucoup de sens aujourd'hui, est une objection qui, « si on la développe, peut représenter une objection à la pensée éthique elle-même plus qu'à une façon de se conduire »[123]. Aussi bien l'alternative n'est-elle pas de « résister » à la nature ou de s'en remettre à l'idée platement unitaire ou réductionniste qu'on peut s'en faire, mais bien de s'appuyer sur la « nature » pour aller au-delà. L'excellence n'est pas simple confirmation de la nature, mais ce qui permet de lui donner une dimension de profondeur conforme à son essence. On retrouve ici l'opposition du haut et du bas, dont Luc Ferry, qui lui est apparemment étranger lui-même, dit qu'elle est incompréhensible pour nos contemporains.

Éthique arétique et morale déontologique

C’est pourtant aussi à l’époque moderne que l’on a pu assister, singulièrement dans les pays anglo-saxons, à un retour en force de l’éthique des vertus. Le débat à ce sujet s’est engagé en 1958, date de publication d’un essai d’Elizabeth Anscombe[124] qui fit à l’époque grand bruit. Dénonçant l’idée de « devoir moral » comme une notion moderne dont se passait très bien Aristote, notion qui ne peut avoir de signification qu’en référence à une conception transcendantale de l’existence, Anscombe proposait d’en revenir à une conception « arétique » (*arétè*, « vertu »), et non pas déontologique, de l’obligation morale. Philippa Foot, dans le même esprit, présente l’éthique des vertus comme une alternative à l’utilitarisme, et soutient que les théories morales formalistes sont si peu convaincantes que, dans les faits, elles ne donnent *aucune* raison d’être moral[125]. Alasdair MacIntyre constate de son côté l’échec du projet des Lumières, quand il écrit : « La raison est calculatrice. Elle peut établir des vérités de fait et des relations mathématiques, mais rien de plus. Dans le domaine de la pratique, elle ne peut parler que des moyens. A propos des fins, elle doit se taire »[126].

Sans prôner au sens strict un retour à l’éthique des Anciens, Bernard Williams en tient quant à lui pour un « prolongement de la pensée antique profondément remanié », et affirme que « sur certaines questions fondamentales, la pensée philosophique de l’Antiquité était la plus satisfaisante et son interrogation plus féconde que la majeure partie de la philosophie morale moderne »[127]. L’idéal de rationalité incarné dans la philosophie morale moderne, ajoute-t-il, ne peut répondre au besoin éthique du monde contemporain, en raison même de son caractère universel et abstrait : il peut valoir pour certaines obligations morales, notamment celles qui ont trait à la justice, mais il est incapable d’assigner un statut éthique à certaines actions, telles celles qui relèvent de l’héroïsme. S’inspirant à la fois de la philosophie analytique, de la tradition nietzschéenne et de la thèse de Wittgenstein selon laquelle toute compréhension du langage implique des pratiques concrètes liées à un mode de vie partagé, Williams propose de réinscrire la réflexion éthique dans une dimension communautaire, en contestant l’idée que la philosophie puisse à elle seule apporter un fondement au questionnement moral. « Cet idéal philosophique de la modernité — définitivement élaboré par le kantisme et sa nécessité de la conformité des maximes et des conceptions du bien au critère d’universalisation — Bernard Williams le juge irréalisable et appauvrissant : l’utilisation du langage éthique dépend d’une forme de vie partagée et de pratiques d’une communauté à l’intérieur de laquelle nous trouvons les termes de notre expérience éthique. L’appartenance à la communauté est ce qui structure les valeurs parmi lesquelles nous faisons nos choix, aussi nombre de valeurs relèvent-elles d’une adhésion par l’appartenance et non d’une justification par des raisons de principe. Il n’y a donc pas d’objectivité possible de la pensée éthique aussi longtemps que celle-ci s’enferme dans l’idéal philosophique de la modernité »[128].

Des idées analogues ont été soutenues à date récente par toute une pléiade d’auteurs[129]. On a même déjà publié des travaux de « casuistique » inspirés de l’éthique des vertus[130]. Évoquant cette école, qui fait si peu parler d’elle en Europe, Robert B. Louden va jusqu’à écrire qu’« elle ne s’est pas seulement établie elle-même comme paradigme à l’intérieur des travaux sur la morale, mais est en passe d’acquérir une position hégémonique auprès des jeunes auteurs qui travaillent sur la

morale. On trouve aujourd'hui de moins en moins de théoriciens engagés dans des efforts pour construire des systèmes utilitaristes ou déontologistes viables ; Aristote a remplacé Kant et Mill comme le philosophe moral classique aujourd'hui le mieux placé pour avoir des disciples »[131].

Le débat entre l'éthique *arétique* et la morale *déontologique* porte en fait essentiellement sur la question de savoir, de la règle morale ou de la vertu, quel est le concept qui doit être posé comme premier, et si les jugements arétiques (sur la vertu des personnes) suivent ou précèdent les jugements déontiques (sur la valeur des actions). Peut-on dire, par exemple, qu'une action est égoïste mais pas nécessairement mauvaise, ou bien le fait qu'une action manifeste un manque de vertu implique-t-il que cette action viole aussi une règle morale ? Ce débat prolonge la vieille controverse consistant à savoir si les jugements moraux reflètent des raisons internes ou externes. Pour les « internalistes », porter ou accepter un jugement moral implique d'avoir un motif pour agir en fonction de lui. Le motif fait partie du contenu du jugement : la raison pour laquelle une action est juste est une raison *pour l'accomplir*. Au contraire, selon les « externalistes », il est parfaitement possible de comprendre en quoi une action est juste sans avoir pour autant le sentiment qu'il faut l'accomplir. Dans la première perspective, si les raisons morales *motivent*, c'est qu'elles correspondent aux désirs personnels des agents. Mais ces désirs ne sont pas nécessairement partagés par tous ; on ne peut donc universaliser l'obligation morale. Au XVII[e] siècle, une querelle du même type opposait rationalistes et sentimentalistes à propos de la notion d'*obligation*, employée pour exprimer le caractère normatif d'un devoir. Les rationalistes reprochaient à leurs adversaires de n'être pas capables d'expliquer en quoi nous sommes *tenus* d'accomplir notre devoir. Les sentimentalistes leur répliquaient qu'ils étaient, eux, incapables de dire comment nous sommes *motivés* dans le sens d'un accomplissement de ce devoir. Le point de vue arétique est clairement internaliste et sentimentaliste. Il consisté à dire : « Je serais en contradiction avec moi-même si je n'accomplissais pas telle action », tandis que le rationaliste ou l'externaliste déclare : « Je dois agir de la sorte, car cette action découle de mon jugement de ce qui est juste ».

Pour les tenants d'une théorie morale formelle[132], les vertus ne sont rien d'autre que des dispositions à agir conformément aux règles morales, lesquelles se rapportent exclusivement aux actions, non aux dispositions des agents. Les vertus dérivent pour leur contenu des exigences des règles morales. Elles n'ont donc qu'une valeur instrumentale ou dérivée ; tout au plus peut-on dire que ceux qui les possèdent obéiront plus souvent ou plus facilement à ces règles. En outre, l'obéissance aux règles ne dépend pas nécessairement de la vertu ; la règle qui proscrit le mensonge peut être respectée moralement même par des agents qui ne possèdent pas la vertu de franchise ou d'honnêteté.

Les vertus occupent au contraire une position centrale dans l'éthique arétique. Loin de se définir comme de simples tendances ou dispositions à agir selon des règles morales, elles sont les traits fondamentaux qui engendrent les actions à partir desquelles des règles morales peuvent être élaborées. La fonction et l'autorité de ces règles ne peuvent se comprendre sans elles. Walter E. Scheller a d'ailleurs pu montrer que des notions comme la bienveillance, la gratitude ou le respect de soi ne peuvent être saisies en référence à des règles morales, mais doivent être comprises

en elles-mêmes[133]. Simultanément, la notion de fin (ce *en vue de quoi* l'on agit) est substituée à celle de principe ou de norme (ce *au nom de quoi* l'on agit). Les vertus sont les qualités de caractère dont les hommes ont besoin pour accomplir leur finalité (*telos*) propre en réalisant certaines actions. La notion d'obligation est alors traitée de façon non déontologique. La phrase « l'homme doit être courageux » est considérée comme étant structuralement du même type que : « un cactus doit être arrosé de temps en temps ». Dans les deux cas, le mot « doit » exprime un besoin générique, non un commandement extérieur à l'agent. Il est alors possible de répondre au questionnement moral sans faire appel à l'idée de loi morale (Kant) ou de maximisation du plaisir et de l'utilité (Stuart Mill, Bentham)[134].

Du point de vue de l'éthique des vertus, toute théorie visant à normer les conduites par le seul truchement des règles morales est à la fois superflue (non nécessaire), indésirable et théoriquement impossible. Son impossibilité théorique se démontre de trois façons. Une telle théorie, en premier lieu, est par nature nécessairement floue : elle ne trouve sa signification que dans une interprétation de situations concrètes qui s'appuie sur des présupposés non démontrés. D'autre part, il est incontestable que certaines vertus, comme l'humilité ou l'intégrité, ne peuvent s'expliquer comme des dispositions à agir selon des règles morales. Or, la théorie déontologique exige que toutes les normes morales puissent être formulées sous forme de lois constituant autant d'impératifs pour l'action. Comme certaines normes morales ne peuvent être formulées de cette manière, les réquisits de la théorie s'avèrent incompatibles avec la pratique, ce qui rend la théorie impossible. L'existence des dilemmes moraux, enfin, est elle-même incompatible avec les théories morales formelles, qui définissent immanquablement ces derniers comme des illusions. Pour Kant comme pour Bentham, quand deux règles morales entrent en conflit, c'est ou bien que l'une de ces règles n'est pas morale, ou bien que la contradiction n'est qu'apparente et que les actes impliqués par les deux règles ne s'excluent pas mutuellement[135]. Or, la vie réelle ne cesse de nous confronter à des situations concrètes pour lesquelles il ne peut y avoir une solution éthique et une seule. A la limite, on peut même estimer que les problèmes moraux par excellence sont ceux qui mettent en jeu des impératifs contradictoires. Les vertus peuvent d'ailleurs elles-mêmes entrer en conflit : l'altruisme contredit l'impartialité (il exige d'être partial envers autrui), le courage peut s'exercer au détriment de la prudence, la fidélité au détriment de l'amour, la franchise au détriment de la politesse. Ces cas de figure n'empêchent certes pas les vertus d'être toutes étroitement liées les unes aux autres[136], mais ils démontrent l'inconsistance de la vision unidimensionelle des systèmes formels[137].

Tous les systèmes déontiques définissent la conduite morale comme essentiellement orientée vers autrui. Pour qu'un individu ne soit pas immoral, il suffit qu'il ne porte préjudice à personne. Francesco Alberoni et Salvatore Veca déclarent par exemple que « tout ce qui n'est pas altruiste est hors de la morale » et que « la morale n'a qu'un unique commandement et une règle d'or ; il faut agir envers tous les autres comme on voudrait que les autres agissent envers soi-même »[138]. Cette affirmation de type kantien pose de toute évidence la question préalable de savoir quel est le traitement qu'on voudrait se voir réservé par autrui ; la réponse n'est pas forcément évidente. En outre, s'il faut « aimer les autres comme soi-même », c'est que notre capacité d'être moral dépend d'abord de notre propension à nous aimer

nous-mêmes, auquel cas l'altruisme n'est, comme dans le modèle sociobiologiste, que de l'égoïsme déguisé. Cette aporie pèse sur tout système moral fondé sur l'idée qu'il n'y a de « donné » que par anticipation d'un « rendu ». Aussi certains auteurs posent-ils autrui indépendamment de la réciprocité. Pour Emmanuel Lévinas, Dieu parle à l'homme à partir du visage d'autrui, et c'est cette précellence d'autrui qui conduit à dégager le moi de lui-même : il faut qu'en permanence, « le Je aperçoive le Tu au-dessus de soi »[139]. Mais alors se pose le problème de l'identité des agents. A la limite, comme l'a remarqué Paul Ricœur, le sujet disparaît en devenant le simple réceptacle d'un acte qui n'est pas le sien. Le primat de la relation à autrui s'inscrit par ailleurs dans une visée rationnelle égalitaire : cette relation n'est perçue comme fondatrice que parce que l'Autre est en dernière analyse posé comme le Même. Les devoirs que nous avons envers autrui reviennent alors à conjurer son altérité, en montrant qu'il ne diffère pas essentiellement de nous. Chacun se voit ainsi assigner la même inscription dans un espace abstrait purement formel, où nul n'a plus de « signe distinctif » (Hannah Arendt). Un tel rapport d'égalité est non seulement mystificateur, mais il suscite aussi la rivalité mimétique : il faut d'autant plus s'opposer à l'Autre pour s'affirmer soi-même qu'on se sent vis-à-vis de lui rabattu sur le Même. Platon l'avait dit avant René Girard : la structure mimétique, plus encore que la structure d'altérité, est par essence source de conflits.

Par rapport à cette problématique, la position de la théorie arétique est d'affirmer qu'il n'y a de possibilité de tenir compte d'autrui que pour autant qu'on a cultivé en soi la disposition éthique, ce qui revient à dire qu'on a d'abord des obligations envers soi-même et que ces obligations sont elles aussi désintéressées. Agir de façon désintéressée ne signifie pas seulement agir au bénéfice d'un tiers, mais aussi bien se contraindre soi-même en s'imposant de ne jamais rechercher son meilleur intérêt. Solitaire sur son île, Robinson peut obéir à une éthique ; il n'a d'obligations « morales » qu'après l'arrivée de Vendredi. L'éthique, en d'autres termes, n'implique pas nécessairement l'existence d'autrui, contrairement à ce qu'affirment les théoriciens de l'utilitarisme, selon lesquels on n'a de devoirs qu'envers autrui et jamais envers soi-même. Quant à la conduite morale envers autrui, elle s'exerce dans le cadre de l'existence sociale réelle, car elle ne peut être abstraite du mode de vie dans lequel elle se donne à s'exercer.

L'éthique des vertus se distingue pareillement des systèmes formels par l'importance qu'elle attache aux intentions. « En matière de vertu et de valeur morale, écrit Aristote, l'élément décisif, c'est l'intention »[140]. De même, dans le bouddhisme, les intentions (*karma*) ont aussi des conséquences, même si celles-ci ne se concrétisent pas dans l'action. L'utilitarisme est au contraire purement conséquentialiste : il tend à rabaisser le rôle des causes et des motifs pour ne s'intéresser qu'aux résultats. « Pour qui accepte le principe de l'utilité, observe Elie Halévy, les plaisirs et les peines qui résultent d'un acte en font la valeur. Sans doute, lorsqu'il s'agit d'apprécier une action, il n'est pas indifférent de savoir si, oui ou non, elle a été intentionnelle ; mais c'est dans la mesure où l'intention implique, chez l'agent, la conscience des conséquences de l'acte, et justifie, de la part du public, la crainte d'une récidive ». Quoi qu'en dise Kant, il ne peut qu'en aller de même dans toute morale formelle, qui pose que des individus égaux commettent des actes de valeur inégale : comme il n'est pas question de juger de la valeur des hommes, le jugement ne peut se rapporter qu'aux actes. Or, le fait de ne mettre l'accent que sur

l'acte conduit inévitablement à s'intéresser avant tout aux effets qu'il produit. L'intention ne suffit certes pas à établir la moralité : l'enfer est pavé de bonnes intentions, et toutes les morales de l'intuition volitive ont buté sur le fait qu'il y a de bons comme de mauvais élans intérieurs. Seule cependant la prise en compte des intentions permet de comprendre que la valeur d'un acte n'est pas nécessairement la même pour son bénéficiaire et pour celui qui le commet. Si je veux nuire à quelqu'un, mais que par malchance mon action lui soit finalement bénéfique, ma conduite aura profité à autrui, mais je pourrai difficilement être qualifié d'altruiste.

Le primat utilitariste des résultats conduit en outre, par une dérive presque inévitable, à justifier les moyens par la fin, surtout dans une société où la compétition repose sur la performance individuelle et où le statut social dépend de plus en plus de la seule réussite matérielle. L'idée que les moyens employés pour « réussir » n'ont qu'une importance secondaire s'impose en effet tout naturellement dans une culture qui valorise avant tout le résultat des actions. Parallèlement, on néglige les critères permettant d'apprécier les conséquences, ce qui revient à dire que les moyens peuvent aussi bien s'instituer comme des fins. Le questionnement sur les conduites s'orientant peu à peu vers les faits, le jugement moral devient un simple auxiliaire du jugement cognitif qui vise à évaluer les résultats. « Les hommes, écrit Alvin W. Gouldner, n'abandonnent pas leur code moral dans une société bourgeoise uniquement parce qu'il devient un obstacle à la compétitivité et parce qu'ils sont amenés à négliger les méthodes moralement appropriées afin d'employer toute méthode efficace et susceptible d'assurer le succès — mais, plus profondément, parce que, dans tous les aspects de la vie, le souci de l'"utile" les amène à concentrer prioritairement leur attention sur les conséquences de l'action et rend par là même le jugement moral secondaire par rapport aux problèmes factuels liés aux conséquences »[141].

Axée sur l'agent avant d'être axée sur les actes, cherchant à déterminer ce qu'il est *bon d'être* plutôt que ce qu'il est *juste de faire*, l'éthique des vertus s'avère essentiellement positive et affirmative, dans la mesure où elle vise avant tout à relier les personnes concrètes, non plus à des principes abstraits, mais à des pratiques réelles. C'est également là un trait qui la distingue des morales formelles, qui sont en général des morales négatives. Ces dernières énoncent des interdits, mais ont le plus grand mal à indiquer exactement ce qu'il faut faire pour bien agir, précisément parce qu'elles regardent les vertus comme de simples dispositions à obéir à une règle. Prenons l'exemple, donné par Walter E. Scheller, de la règle morale selon laquelle il faut aider autrui. Que faut-il entendre par là ? « Aider quiconque en a besoin » est certainement trop demander, car une telle tâche est impossible à satisfaire. « Aider autant de gens que possible » soulève la question de savoir qu'est-ce qui est « possible ». Il m'est certes possible de donner la totalité de ce que je possède aux plus démunis, mais n'est-ce pas aller au-delà de mon devoir ? Dire qu'« il faut aider les autres de temps en temps et dans une certaine mesure » ne m'indique rien de bien précis, et ne fait pas non plus apparaître que dans certains cas il est moralement inacceptable de refuser son aide à quelqu'un. Les formulations positives de la morale formelle sont donc extrêmement floues. Or, si l'altruisme ne peut être établi en règle pour l'action, alors la vertu d'altruisme ne peut pas être ce que la morale formelle prétend, à savoir une simple disposition à obéir à cette règle[142]. Si, comme l'a montré Hans Jonas, l'obligation contractuelle n'est obligation

que dans un sens affaibli, c'est que le devoir de faire quelque chose pour autrui ne peut jamais avoir, dans un tel système, la même force contraignante que le devoir de s'abstenir de faire ce qui est interdit. On comprend par là pourquoi la morale « minimale » contemporaine vise plus à prévenir le mal qu'à accomplir le bien (et tend à dénoncer le Mal absolu sans jamais être capable de définir en regard un Bien absolu). Cette morale est parfaitement adaptée au scepticisme désabusé de l'époque, parfaitement adaptée à une société qui sait ce dont elle ne veut pas, mais ignore ce qu'elle pourrait bien vouloir[143]. La morale n'est plus alors qu'une machine à éviter le pire, une machine à dire « non », et c'est pourquoi André Comte-Sponville peut affirmer qu'elle ne suffit pas : « Il s'agit bien plutôt de dire oui, au monde et à la vie, et c'est à quoi se ramène la sagesse »[144].

Mais « dire oui au monde » implique une approbation du réel qui contredit précisément la façon dont les morales formelles font primer le *juste* sur le *bien*. Il s'agit là d'un vieux débat[145]. Pour justifier le primat du juste, Kant a recours à l'argument pluraliste : il y a trop de façons différentes de concevoir le bien pour que l'on puisse en dégager une base morale unitaire. Mais l'argument repose sur un présupposé, à savoir que la morale ne peut être qu'universelle, présupposé que l'on peut précisément discuter. En outre, on ne voit pas pourquoi la notion de juste serait en elle-même plus homogène que celle de bien. Poser la justice comme satisfaction des droits imprescriptibles que tout homme posséderait isolément du seul fait de sa « nature », ainsi que le fait l'idéologie des droits de l'homme, est tout autre chose que la concevoir comme un rapport d'équité impliquant l'existence d'une relation. La justice peut être distributive, égalitaire ou proportionnelle ; dans ce dernier cas, elle renvoie à une conception de l'homme qui est tout sauf unitaire[146]. Le fait est pourtant que les morales modernes affirment toutes le primat du juste sur le bien, ce qui revient à dire qu'elles reconduisent la morale à la seule *justice*, celle-ci s'appuyant sur une conception du devoir-être qui renvoie, sinon à un « arrière-monde » au sens de Nietzsche (théorie dualiste de l'être créé et de l'être incréé), du moins à l'idée que le monde peut et doit être globalement *jugé* (et éventuellement condamné). L'opposition avec l'éthique des vertus est alors à nouveau totale. Les morales formelles sont « humanistes » : elles légitiment la prétention de l'homme à se poser comme le sujet d'un monde-objet qu'il est en droit d'« arraisonner » à sa guise. Le but final de la conduite morale est alors de rendre le monde « plus juste » — et l'on comprend comment cet objectif a pu s'imposer au point de devenir une idée qui pourrait se réaliser indépendamment des conduites individuelles. Au contraire, dans l'éthique des Anciens, la conduite vertueuse est profondément en accord avec le monde : c'est en accomplissant, par sa conduite morale, la finalité qui lui est propre que l'homme concourt le mieux à l'ordre du cosmos. Dès lors, la « justice » ne consiste pas à réformer, à corriger le monde pour le rendre « plus juste », mais au contraire à faire de ce qu'il y a de plus harmonieux en lui le modèle des conduites. Chez les Grecs, pour le dire dans les termes de Heidegger, la *dikè* désigne l'« accord joignant et accordant » les différents étants dans le « séjour » qui correspond à leur essence, tandis que l'injustice (*adikia*) est à penser comme « discord », comme volonté subjective de l'homme qui, dans sa démesure (*ubris*), en vient à juger le monde, rompant ainsi l'« accord de l'ajointement ». La première de ces conceptions appelle donc « justice » ce que la seconde considère comme l'injustice par excellence, à savoir la violence faite au monde pour le corriger. Pour l'éthique des vertus, ce sont les hommes qui doivent viser à l'excellence dont le cosmos leur

fournit le modèle ; pour les morales formelles, c'est au contraire le monde qui doit être posé comme objet de l'évaluation de la subjectivité humaine.

Telle est la raison pour laquelle les morales modernes perçoivent le monde comme fondamentalement *problématique* et définissent si souvent la conduite morale comme capacité de « résister à la naturalité en nous ». Il y a en effet un parallélisme évident entre l'idée que le monde doit être corrigé pour être rendu « plus juste » et l'idée selon laquelle l'acte moral consiste à lutter contre la « nature ». Dans les deux cas, il faut briser l'état des choses telles qu'elles sont. Le « dernier homme » dont parle Nietzsche, celui qui a inventé le « bonheur » pour remédier à sa déréliction existentielle, est aussi celui qui a rompu l'« accord de l'ajointement ». S'étant d'abord persuadé que l'être véritable n'est pas de ce monde, il ne sait plus comment faire face à la « mort de Dieu ». « Perdue la Voie, reste la Vertu, disait Lao Tseu ; perdue la Vertu, reste l'Éthique ; perdue l'Éthique, reste la Coutume ». La « Voie », ici, est évidemment l'harmonie cosmique (*dharma*). C'est dans cet esprit que Heidegger oppose au volontarisme kantien, non comme Hegel la reconnaissance de l'effectivité historique haussée au rang de savoir absolu, mais la réhabilitation d'un idéal antique de souveraineté intérieure, de maîtrise de soi, d'activité ordonnée, qui n'est pas sans évoquer la « tranquillité de l'âme » vantée par Sénèque[147] ou l'*hegemonikon* stoïcien[148]. C'est la notion heideggerienne de « sérénité »[149], réaction de la pensée méditante contre l'inauthenticité de la vie quotidienne, « âme égale en présence des choses », inséparable de l'« esprit ouvert au secret » et base d'un « enracinement futur ». La morale peut alors trouver sa source ontologique sans rechercher un fondement métaphysique, au sens où Goethe dit que « le sens de la vie est la vie elle-même » (« *Der Sinn des Lebens ist das Leben selbst* »). Le fond réel de l'éthique est à rechercher dans la nature (*phusis*) prise comme dévoilement de l'être, non dans la subjectivité avec le devoir-être comme conformité à la valeur retenue.

Enfin, si le bien tient dans l'accord avec soi-même et de soi-même avec le monde dans une même visée à l'excellence, alors l'éthique ne peut plus être opposée à l'esthétique — avec laquelle elle ne se confond cependant pas. Mettre l'accent sur les vertus, sur la qualité des hommes, et pas seulement sur la valeur des actes, conduit en effet à prendre en compte une notion que les morales formelles ignorent également, qui est la notion de *style*. C'est elle qui opère l'ajointement de l'éthique et de l'esthétique, les reconduisant l'une et l'autre à une même harmonie conforme à l'idéal grec de *kalos kagathos*. La dissociation du bien et du beau apparaît alors comme une idée moderne, héritière d'une morale chrétienne qui a surtout vu dans la beauté une source de séduction, et donc de péché. Prendre le style en considération, c'est estimer que la façon dont s'accomplissent les actes est aussi importante que les actes eux-mêmes. C'est encore, par là même, être capable de reconnaître l'existence d'une vertu même là où elle paraît mal employée (par exemple l'honnêteté d'un adversaire dont on juge la cause détestable, voire le courage dont fait preuve un malandrin pour commettre son forfait). Les morales formelles sont incapables de faire pareille distinction, précisément parce qu'elles ne voient dans les vertus que des dispositions à obéir aux règles morales. Il est pour elles contradictoire et impensable de reconnaître la manifestation d'une vertu dans une conduite « immorale ». C'est probablement là l'une des raisons pour lesquelles les tenants de la morale universelle sont dans la pratique si fréquemment intolérants en matière d'opinion. Ils sont trop attachés à leurs principes pour ne pas considérer

leur adversaire comme une figure du mal, c'est-à-dire comme un ennemi auquel on peut éventuellement dénier la qualité d'être humain s'il s'avère qu'il n'agit pas selon les critères de rationalité supposés communs à tous les hommes. Alors que l'éthique arétique se borne à considérer qu'il est moral d'opposer le bien au mal, ils espèrent, eux, faire disparaître le mal, poussant ainsi au paroxysme « l'idéal du Bien comme ultime réalisation d'un individu achevé en une société parfaite » (Michel Maffesoli). Or, le Mal absolu, c'est peut-être de croire, à la façon d'un saint Augustin, que le Mal n'a pas d'existence en soi (il n'est qu'une « *privatio boni* »), que le Bien triomphera un jour définitivement du Mal, que la dialectique du bien et du mal puisse un jour s'achever.

Une société gouvernée par l'utilitarisme

On peut évidemment s'interroger sur la place d'une éthique des vertus dans une société qui semble ne plus attacher le moindre prix à l'excellence personnelle indépendamment de sa « rentabilité », et qui ne se soucie plus d'éduquer le caractère, mais fait de la « formation » une stricte affaire de compétence technique et de savoir abstrait dissocié de l'expérience vécue. D'un point de vue arétique, « apprendre la morale » commence par des choses très simples : se tenir droit, regarder devant soi, se montrer courageux dans l'adversité, cultiver la générosité, ne pas viser d'abord son propre intérêt, avoir le sens du style, etc. Ces choses élémentaires ne sont pas sans rapport avec la politesse, et ce n'est pas un hasard si le désarroi éthique va de pair avec une simplification de la politesse dans le sens, là aussi, d'un comportement « minimal ». Les bonnes manières font partie des mœurs (*mores*) au même titre que la morale, celle-ci ayant en commun avec la politesse de faire passer le respect d'autrui par le dressage de soi[150]. Nietzsche n'avait pas tort, de ce point de vue, de dire que le problème de la morale n'est pas tant celui de son fondement que celui de son aboutissement : à bien des égards, la société moderne s'est donné la morale qui correspond à sa forme — ou à son absence de forme. L'« appel à la raison » ne remplace pas la vertu, et l'on ne peut *obliger* les hommes en faisant l'économie de toute réflexion sur la finalité (*telos*) qui leur est propre. L'absence de méditation sur les fins semble ainsi affecter l'éthique inévitablement.

Dans le même temps, on voit pourtant apparaître de nouvelles formes de socialité où s'élabore ce que Michel Maffesoli a très justement appelé une « amoralité éthique ». Il s'agit d'une éthique fondée sur des passions partagées, qui n'obéit à aucune perspective à long terme et ne cherche nullement à se poser comme généralisable. Fondamentalement indifférente au devoir-être rationnel d'« en-haut », elle substitue ses particularités locales à une morale universelle, surplombante et lointaine. Opposant le « polythéisme des valeurs » (Max Weber) à l'idéal d'asepsie de la vie sociale, visant à compenser la rigidité d'un ordre mortifère par la vitalité du monde des instincts, elle se vit dans une proximité concrète et conviviale, exubérante et dionysiaque. « A l'opposé d'une pensée et d'une morale universelles et de l'homogénéité qui en a résulté, écrit Maffesoli, on est de plus en plus confronté à une hétérogénéisation des valeurs sociales, au relativisme idéologique, à la diversification des modes de vie. Il n'y a pas lieu de s'en lamenter. Tout cela est cause et effet d'une puissante effervescence créatrice. Et c'est cela aussi qui suscite la naissance, parfois un peu désordonnée, de ces *éthiques amorales* qui ne

manquent pas d'étonner ceux qui pensent et agissent en fonction du devoir-être »[151]. Reste à savoir cependant si cette éthique néotribale, liée à une sorte de logique des réseaux, ne manifeste pas seulement, de façon plus ou moins spontanée ou chaotique, l'irréductibilité du besoin éthique. Sans doute la préoccupation qui la porte s'exprime-t-elle dans le tissu social sous des formes positives. Mais elle s'apparente aussi à ce que Jean Baudrillard appelle le « stade fractal de la valeur ». A ce stade, écrit-il, « il n'y a plus de référence du tout, la valeur irradie dans toutes les directions, dans tous les interstices, sans référence à quoi que ce soit, par pure contiguïté […] Il n'y a plus qu'une sorte d'*épidémie de la valeur*, de métastase générale de la valeur, de prolifération et de dispersion aléatoire »[152].

Il est beau de répéter avec Kant que l'action morale est avant tout désintéressée. Pourtant, alors même qu'elles se veulent fréquemment « kantiennes », c'est bien plutôt d'un utilitarisme sommaire que les sociétés occidentales actuelles seraient fondées à se réclamer. D'un côté, « le calcul des intérêts individuels et l'indétermination des choix quant aux fins non calculables tendent à imposer un extraordinaire conformisme. Il faut faire comme les autres quand il n'y a pas d'intérêt en jeu, et les sondages servent à produire la règle de conduite »[153]. On proclame alors que la morale implique la liberté des choix dans un monde où l'éventail des choix réels ne cesse de se restreindre. De l'autre, à l'idée de *distinction*, qu'on récuse, on oppose les formes sans cesse renouvelées d'une *distraction* tous azimuts, terme qu'il faut prendre au sens propre, puisqu'il s'agit de distraire de tout ce qui est essentiel. Enfin, on entend décourager les conduites égoïstes, au moment même où la recherche égoïste de l'intérêt se trouve partout légitimée à un point encore jamais atteint. Telle est bien la contradiction majeure de la société actuelle : elle veut avec Kant être attentive à autrui, mais elle adhère par toutes ses fibres à l'idée libérale selon laquelle le comportement le plus normal, et donc le plus recommandable, consiste pour les individus à viser rationnellement leur meilleur intérêt[154]. Il ne peut, en définitive, y avoir de morale dans une civilisation où la seule façon d'*être* est d'*avoir*. Prêcher la morale dans une société qui ne s'intéresse qu'aux quantités dégagées par la production et la « croissance », qui fait de l'argent la valeur suprême, qui présente le « *golden boy* » ou l'histrion du petit écran comme des modèles, qui exalte des « gagneurs » et des « battants » dont la réussite repose essentiellement sur l'agressivité, le cynisme et l'ambition, ne peut que relever du tour de force. Une société qui fait de l'efficacité et de la rentabilité les seuls critères du « succès » ne peut que rester sans voix devant ceux qui estiment qu'il est manifestement plus rentable d'agir sans scrupules que de faire le bien. Réussir matériellement et consommer toujours plus, voilà la clef du bonheur : telle est l'unique leçon qu'assènent la télévision, la publicité et le spectacle de la chose publique. Le slogan du Loto résume tout : « C'est facile, c'est pas cher et ça peut rapporter gros ». L'éthique, c'est difficile, ça coûte parfois beaucoup et ça ne rapporte strictement rien.

*

Savoir ce que l'homme doit faire implique de déterminer d'abord ce qu'il en est de l'homme. La réflexion morale ne peut donc partir que d'une réflexion sur l'agent moral. Elle appelle une anthropologie. Celle-ci nous montre que l'homme est ouvert

au monde, et que cette ouverture au monde, qui est aussi appel à la présence de l'être, est la source même du fait moral. Si l'homme est doué d'un sens moral, c'est-à-dire d'une propension à discerner le bien du mal, c'est que sa « nature » n'est pas de l'ordre de la pure détermination : elle le porte dans un certain nombre de directions, mais elle ne programme pas rigoureusement ses choix. Parce que l'homme est en tant qu'homme toujours porteur d'une part d'indétermination, il doit évaluer en permanence ce qui l'entoure, et cette évaluation, rapportée aux traits de caractère, aux conduites et aux actes, s'appelle le jugement moral.

La question de Socrate : « Comment doit-on vivre ? » entraîne immédiatement celle de savoir comment et avec qui je vis. C'est pour cela, comme le souligne Bernard Williams, que la pensée éthique ne peut être abstraite de toute considération culturelle, sociale et historique, voire politique : « L'utilisation du langage éthique dépend d'une formé de vie partagée et des pratiques d'une communauté à l'intérieur de laquelle nous trouvons les termes de notre expérience éthique ». La conviction éthique ne relève par là, fondamentalement, ni de la connaissance ni de la vérité, ni même de la décision, mais d'abord d'une attitude devant la vie qui reflète une appartenance, héritée ou choisie, sans pour autant s'y réduire. Toute culture possède un savoir éthique, plus ou moins exigeant, plus ou moins contraignant, plus ou moins stable. Individuellement, c'est cette culture, présente ou passée, qui fournit les modèles indispensables à la conduite. Collectivement, il y a éthique à proportion qu'il y a mœurs partagées, c'est-à-dire que plus il y a de valeurs communes, d'imaginaire commun, plus il y a probabilité d'une conduite morale spontanée. A l'inverse, une société dont les membres sont étrangers les uns aux autres, fût-elle acquise aux principes kantiens, est une société où la morale cédera progressivement la place à la loi et où il sera de plus en plus difficile de faire respecter cette loi. C'est pourquoi il n'y a pas de solution purement individualiste au problème moral. Mais il n'y a pas non plus de solution fondée sur des impératifs catégoriques relevant d'une universalité abstraite, car les morales formelles sont impuissantes à compenser la disparition des valeurs partagées. La variété relative des morales, enfin, traduit seulement la variété relative des groupes humains. Loin de renvoyer à ce qui dépasse par le haut les cultures particulières, l'universalité renvoie en effet beaucoup plus sûrement à ce qui est, *en deçà* de ces cultures, de l'ordre de la simple appartenance à l'espèce : plus un comportement est universel, plus il a de chances de tout devoir à la « nature « , et rien à la culture, dimension fondatrice de l'homme dans ce que son humanité a d'irréductible et d'incompable.

On comprend alors pourquoi toute tentative de « fonder » la morale est nécessairement vouée à l'échec. Elle est vouée à l'échec parce que le discours philosophique et la théorie de la connaissance ne peuvent suffire à nous éclairer sur l'éthique. La question : « Pourquoi faut-il être moral ? » est en définitive dépourvue de sens. Tout au plus traduit-elle l'obsession moderne que toute chose doit avoir une raison ou une cause. En outre, elle n'est jamais posée sincèrement : personne n'attend d'avoir obtenu une réponse à cette question pour se conduire moralement. En fait, ce que nos contemporains voudraient savoir n'est pas tant pourquoi il faut agir moralement, mais pourquoi ils agissent effectivement ainsi, à la mesure de leurs qualités et de leurs moyens. Bernard Williams souligne très justement que si une telle question était posée par un individu véritablement amoral, il n'y a aucune raison de penser qu'il modifierait sa conduite en fonction de la réponse obtenue. Il y a

toutes chances au contraire qu'il n'en tiendrait aucun compte, car en tenir compte exigerait une disposition d'esprit déjà incompatible avec l'énoncé sincère de la question. La justification de la morale, autrement dit, ne peut s'adresser qu'à quelqu'un qui appartient déjà au monde de la morale, et non à quelqu'un qui lui est étranger. Qui n'admet pas la morale ne saurait non plus admettre sa justification. Les démonstrations du « fondement de la morale » sont comme les « preuves de l'existence de Dieu » : elles ne peuvent convaincre que les convaincus d'avance. Personne ne se conduit moralement pour être devenu intellectuellement kantien, mais les hommes agissent moralement, ou du moins savent qu'ils devraient agir ainsi, parce qu'en tant qu'hommes ils ne peuvent se passer d'évaluation. S'il y a encore quelque morale dans le monde actuel, ce n'est assurément pas parce que la morale est considérée comme « fondée ». mais bien plutôt parce que les ressorts éthiques n'ont pas été totalement brisés, et que la valeur des vertus s'impose encore aux esprits capables d'admirer l'exemple que donnent l'endurance du sportif, l'intégrité intellectuelle du penseur, la générosité de celui qui donne ou le courage du héros.

Loin d'aider à fonder la morale, la question : « Pourquoi faut-il être moral ? » risque beaucoup plus, à la limite, d'aboutir à la dissoudre. La poser laisse entendre en effet qu'il n'y a lieu d'être moral que si la morale peut être fondée, soit en Dieu (auquel on ne croit plus), soit selon la raison (et c'est l'échec assuré), ce qui revient à dire que la morale ne pouvant être fondée, il n'y a plus aucune raison de se conduire moralement.

Se demander pourquoi il faut agir moralement revient à se demander en quoi le bien est bien. On pourrait aussi bien se demander en quoi le beau est beau, et pourquoi il *faut* admirer la Vénus de Milo. Il n'y a pas, en dernière analyse, de réponse rationnelle à ces questions. Mais elles sont autant de symptômes révélateurs. Que l'on puisse sincèrement se demander en quoi le beau est beau ne permet pas d'y voir plus clair quant à l'essence de la beauté ; cela montre seulement que le sens de la beauté a disparu. De même, le déclin moral affecte d'abord la nécessité intérieure. L'enflure du discours sur la morale confirme seulement que la morale ne va plus de soi et que les valeurs partagées sur lesquelles elle prenait appui sont en voie de désagrégation. Et comme ce sont toujours les règles qu'on respecte le moins qui ont besoin d'être formellement énoncées avec le plus de force, on pourrait aussi bien dire que les codes moraux apparaissent surtout chez les peuples non moraux, et que les impératifs « catégoriques » surgissent dans les époques les moins morales. Le « grand retour de la morale », qui n'est jamais qu'un retour du discours *sur* la morale, traduit surtout un manque. Ce manque ne doit pas conduire à vouloir « fonder » la morale à nouveaux frais, mais plutôt à s'interroger sur une société où la morale se désagrège. Cela peut conduire, subsidiairement, à adopter une autre approche, qui ne consisterait ni à poser la nature humaine comme antagoniste de la liberté, ni à prôner un « retour à la nature » comme paradigme perdu, mais à voir dans la nature (*phusis*) l'espace où s'inscrit *naturellement* la possibilité pour l'homme de se donner la dimension de profondeur — l'excellence — qui correspond à son essence et à sa fin.

A. B.

1. Nous pensons aux activités d’associations comme Familles-Médias et Avenir de la Culture, la Fédération internationale pour la défense des valeurs humaines fondamentales, le Renouveau charismatique, etc. Des campagnes analogues, mais d’une ampleur encore plus grande, se sont déroulées aux États-Unis ces dernières années.

2. Cf. Uta Ranke-Heinemann, *Des eunuques pour le royaume des cieux. L’Église catholique et la sexualité*, Robert Laffont, 1990.

3. « Indignité d’une morale », in *Combats*, novembre 1937.

4. *Le monde*, Grasset, 1979.

5. *Philosophie politique*, 3 vol., PUF, 1986-88.

6. *Descartes, c’est la France*, Flammarion, 1987.

7. *Le paradoxe de la morale*, Seuil, 1989.

8. *Éthique et infini*, Fayard, 1982.

9. *Le mythe d’Icare*, PUF, 1984 ; *Vivre. Traité du désespoir et de la béatitude 2*. PUF, 1988 ; *Une éducation philosophique*, PUF, 1989.

10. Cf. Michel Noir, « La religion de la morale », in *L’Histoire*, juillet-août 1990, pp. 122-125.

11. *La notion de politique*, Calmann-Lévy, 1972.

12. *Politique et impolitique*, Sirey, 1987, p. 241.

13. Ibid., p. 239.

14. En théologie chrétienne traditionnelle, l’intention porte sur la fln, tandis que les moyens relèvent d’un choix qui ne peut ignorer cette intention. Il en résulte que des actes mauvais *ex objecto* ne peuvent être justifiées par leur fin. Saint Thomas dit en outre qu’employer une chose comme moyen est aussi en faire une fin : « Ce n’est pas seulement la fin ultime, en vue de laquelle opère l’agent, qui est appelée *fin* par rapport à ce qui la précède ; *chacun* des moyens intermédiaires situés entre l’agent premier et la fin ultime est appelée fin par rapport à ce qui le précède » (V meta, lect. 2, ad. 1013, a35-b3). L’idée qu’on ne peut tuer un innocent, même pour sauver la vie d’un plus grand nombre, n’est cependant pas toujours aisée à respecter. La revue *Catholica* (juin 1990, p. 71) affirme que « la dissuasion nucléaire sera toujours immorale parce qu’elle se sert d’un moyen qui inclut en lui-même une fin mauvaise (le chantage à la destruction des innocents) pour obtenir une fin bonne (la paix) ».

15. *Moral und Hypermoral*, Athenäum, Frankfurt/M. 1969.

16. Ainsi quand on refuse une vérité empirique en raison de ses conséquences jugées désagréables ou quand on considère qu’une œuvre littéraire, philosophique, artistique, voire scientifique, dont l’auteur fait par ailleurs l’objet d’une condamnation « morale », s’en trouve par là même disqualifiée et peut être légitimement condamnée ou passée sous silence.

17. Didier Lefranc, « La politique soumise à la morale », in *Identité*, septembre-octobre 1989, p. 9.

18. « Le nouvel ordre moral », in *Le Débat*, mai-août 1990, p. 282.

19. « Il y a peu on disait : pas de charité, la solution est politique. Maintenant, on n'oserait plus proférer une telle obscénité. Alors on ne fait plus rien » (Pascal Combemale, « Recherche désespérément une morale anti-utilitariste », in *La Revue du MAUSS*, 3e trim. 1990, p. 120).

20. « Moralisme d'en haut, éthique d'en bas », in *Libération*, 5 octobre 1989.

21. Cf. François de Closets, *La grande manip*, Seuil, 1990, pp. 187 ff.

22. Robert Maggiori note à juste titre que « l'affirmation d'une valeur, si elle est capable de dynamiser les volontés, ne crée pas pour autant une attitude éthique » (« Morale et moralisme », in *Libération*, 14 novembre 1988).

23. Cf. Günter Gorschener (Hrsg.), *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*, CH. Beck, München 1977.

24. Le concept de « bio-éthique » n'est lui-même pas dénué d'équivoque. S'agit-il d'une éthique qui doit réguler la biologie ou d'une interprétation biologique de l'éthique ? La seconde acception, souligne Giuseppe Sermonti, implique « une dégradation de l'éthique en une sorte d'hygiène du comportement, en une régulation de style utilitariste » (*La Contea*, juin-juillet 1987).

25. En 1990, le Comité consultatif a autorisé la greffe de cellules fœtales dans le cerveau de patients atteints de la maladie de Parkinson, technique qu'il avait proscrite moins d'un an plus tôt.

26. Bernard Dumont « L'impossible débat éthique », in *Catholica*, février 1989, pp. 7-8

27. Entretien publié in *Esprit*, novembre 1988. Dans *La maîtrise du vivant* (Hachette, l988), le même auteur propose que l'État décide lui-même à la place des comités de bio-éthique. Cette solution, qui a quelque apparence de logique, ne fait toutefois que reposer le problème à un autre niveau. L'État devra en effet toujours s'appuyer sur l'opinion des « experts », et la question se pose de savoir comment ces derniers la formeront. Sur ce sujet, cf. aussi Jean-Marc Varaut, *Le possible et l'interdit*, Table ronde, 1990 ; et Jean-Paul Thomas, *Misère de la bio-éthique Pour une morale contre les apprentis-sorciers*, Albin Michel, 1990.

28. *Science avec conscience*, Seuil-Points, 1990, p. 121.

29. Le 21 décembre 1990, Le Conseil d'État a statué que la légalité de l'avortement ne contredit pas la Convention européenne des droits de l'homme, qui affirme dans l'un de ses articles que « nul ne peut être arbitrairement privé de la vie ».

30. Fin octobre 1987, le sénateur Henri Caillavet a déposé une proposition de loi autorisant l'infanticide des bébés anormaux à la naissance, Il démissionnait peu après de la présidence d'honneur de l'Association pour la prévention de l'enfance handicapée.

31. *L'éthique et les limites de la philosophie*, Gallimard, 1990, p. 124 (éd. originale : *Ethics and the Limits of Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, et Fontana Press, Oxford 1985). Du même auteur, cf. *Morality. An Introduction to Ethics*, Harper & Row, New York 1972. Cf. aussi Marshall Cohen, Thomas Nagel et Thomas Scanton (ed.), *The Rights and Wrongs of Abortion*, Princeton University Press, Princeton 1974 ; et Michael Tooley, *Abortion and Infanticide*, Clarendon Press, Oxford 1983.

32. « The Morality of the Gene », In *The Monist*, avril 1984, p. 195.

33. *Le principe responsabilité*, Cerf 1990, p. 132,

34. Ibid., p. 62.

35. On retrouve un principe analogue chez tous les auteurs pour lesquels la fin de notre activité est le bien-être du plus grand nombre possible de vivants et, en dernière analyse, de l'humanité future, Herbert Spencer inscrivait cette préoccupation dans une perspective évolutionniste. Mais ce

n’est certainement pas d’hier que les hommes se préoccupent du sort de ceux qui naîtront après eux.

36. Cité par Ingrid Carlander, in *Le Monde diplomatique*, novembre 1990, p. 7.

37. « Incontestable est la compétence de l’Église dans cette part de l’ordre social qui entre en contact avec la moralité », affirmait Pie XII le 25 septembre 1949.

38. Un sondage SOFRES publié dans *Le Figaro* du 28 novembre 1990 indique que 60 % des catholiques pratiquants estiment qu’en matière morale, l’Église peut « éclairer », mais n’a pas à imposer d’obligations précises.

39. *Le printemps bourgeois*, Table ronde, 1990, p. 226.

40. *Inévitable morale*, Seuil, 1990.

41. « Fonder la pratique ? », in *Le débat éthique I*, n° spécial de la revue *Incroyance et foi*, 50, été 1989, p. 29.

42. Cela ne veut pas dire que ce mode de légitimation n’était pas susceptible d’être questionné (l’idée d’un « Dieu moral » est une innovation à la fois récente et localisée dans l’histoire des religions), mais seulement qu’en général, on ne se posait pas la question.

43. Cf. André Gide, *L’immoraliste*, Mercure de France, 1902.

44. Si Nietzsche avait assimilé la morale qu’il dénonçait à toute morale possible, il aurait fait à ses adversaires une immense concession. Car telle est précisément la prétention du « prêtre ascétique » : présenter sa morale comme la seule qui puisse être. L’étude de la réception des idées nietzschéennes montre au surplus que Nietzsche est loin d’avoir toujours été considéré comme un « immoraliste », y compris par les théologiens chrétiens. Cf. notamment Charles E. Baileys, « Nietzsche : Moralist or Immoralist ? The Verdict of the European Protestant Theologians in the First World War », in *History of European Ideas*, 11, 1989, pp. 799-814 ; Robert C. Solomon, « A More Severe Morality. Nietzsche’s Affirmative Ethics », in Yirmiyahu Yovel (ed.), *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1986, pp. 69-89.

45. Cf. Paul-Laurent Assoun, *Freud et Nietzsche*, PUF, 1980, notamment pp. 209-239.

46. *Ethics. Inventing Right or Wrong*, Penguin Books, New York 1977, p. 106.

47. Cf René Simon, *Fonder la morale*, Seuil, 1974 ; Manfred Frank, « Comment fonder une morale aujourd’hui », in *Synthesis Philosophica*, 1987, 3, pp. 69-86 (repris in *Revue internationale de philosophie*, 1988, 3).

48. Cf. notamment Léon Trotsky, *Leur morale et la nôtre*, Pauvert, 1966. Roger Garaudy, dans *Qu’est-ce que la morale marxiste ?* (éd. Sociales, 1963), affirme encore que « dans toute société divisée en classes, toute morale est une morale de classe » (p. 133). En Angleterre, William Ash, proche des positions de l’ex-marxisme-léninisme albanais, écrit ingénument : « La morale est la branche la plus pratique de la philosophie. Elle est directement concernée par les actions humaines, et comme les actions humaines visent largement à la sécurité de l’existence et à fournir les bases de perpétuation de la vie humaine, la morale est associée étroitement à la base économique de la société » (*Marxist Morality*, Howard Baker Press, London 1988, p. 3, 3e éd. rév. d’un ouvrage paru en 1964 sous le titre *Marxism and Moral Concepts*).

49. « Une éthique en mouvement », in *L’Humanité*, 16 décembre 1987.

50. La meilleure étude sur l’utilitarisme est celle d’Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vol. (1 : *La jeunesse de Bentham* ; 2 : *L’évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815* ; 3 : *Le radicalisme philosophique*), 1901-1904. Il existe une édition condensée en anglais : *The Growth of Philosophic Radicalism*, Faber & Faber, London 1972, et un abrégé dû à Philippe Mondin : « Le libéralisme, l’utilitarisme et l’économie politique classique dans l’interprétation d’Elie Halévy », in

La Revue du MAUSS, 4e trim. 1990, pp. 135-169. Cf. aussi J.J.C. Smart et Bernard Williams (ed.), *Utilitarianism. For and Against*, Cambridge University Press, New York 1973 ; Armartya Sen et Bernard Williams (ed.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, New York 1982.

51. Pour une critique du conséquentialisme, cf. Samuel Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford University Press, Oxford 1982.

52. *Bohemian versus Bourgeoisie*, Basic Books, New York 1964, p. 107. Sur la morale bourgeoise, cf. aussi Maria Ossowska, *Bourgeois Morality*, Routledge & Kegan Paul, London 1986, qui se ressent toutefois des présupposés marxistes de l'auteur. Nous parlons ici de la bourgeoisie comme catégorie de valeurs plus que comme classe sociale, à la suite de Max Scheler, qui voit dans le bourgeois un « type biopsychique », d'Eduard Spranger, qui le fait correspondre à l'« homme économique », et de Werner Sombart.

53. « La classe moyenne et l'esprit utilitaire », in *La Revue du MAUSS*, 3e trim. 1989, p. 17.

54. Cf. David Friedman, « Why Is Anyone Virtuous ? », in *Liberty*, novembre 1990, pp. 48-51 ; Robert H. Frank, *Passions Within Reason*, W.W. Norton, New York 1988.

55. La théorie prétend évidemment que nul n'est mieux placé que l'individu lui-même pour déterminer quel est son meilleur intérêt. A cette idée, on peut opposer la notion d'« intérêt réel », bien qu'il ne soit pas sans danger de rapporter la correction du jugement des agents sur eux-mêmes à la subjectivité d'autrui. On sait d'ailleurs l'usage que les mouvements totalitaires ont pu faire de cette notion, qui constitue un alibi facile pour juger à la place des autres de ce qui est bon pour eux. Cette réserve étant faite, la notion d'« intérêt réel » n'en est pas pour autant illusoire. La liberté, par exemple, ne saurait se réduire au sentiment qu'on en a (l'esclave heureux de porter ses chaînes n'en est pas moins un esclave).

56. Michel Anselme (*La morale effective*, Copernic, 1980 ; *Après la morale, quelles valeurs ?*, Privat, Toulouse 1989) nous paraît recourir à des métaphores de ce genre quand il définit la morale comme le « remboursement », au bénéfice des générations futures, de la dette que les individus auraient contractée auprès de ceux qui les ont engendrés. Or, il n'y a pas de dette sans emprunt, et personne n'a demandé à naître. On pourrait dire aussi que la démarche revient, comme chez Lévinas, à placer la dette avant l'emprunt.

57. Cf. par exemple Henry J. Hyde, « Morals, Markets, and Freedom », et William E. Simon, « The Morality of Economic Freedom », in *National Review*, 5 novembre 1990, pp. 52-55.

58. Delagrave, 1967, 1ère éd. en 1788 ; Akademieausgabe, vol. 4. Cf aussi Ferdinand Alquié, *La morale de Kant*, CDU, 1974 ; Rudolf Langthaler, *Kants Ethik als « System der Zwecke « . Perspektiven einer modifizierten Idee der « moralischen Theologie » und Ethikotheologie*, Walter de Gruyter, Berlin 1991.

59. PUF, 1989, 1ère éd. en 1788 ; Akademieausgabe, vol. 5.

60. Akademieausgabe, vol. 5, p. 54.

61. Akademieausgabe, vol. 4, p. 429.

62. Sous l'influence de Schopenhauer, Hegel avait déjà critiqué la morale de Kant dans son essai de 1798 sur l'esprit du christianisme, puis dans l'essai de 1802 sur le traitement scientifique du droit naturel.

63. Cf. Allen W. Wood, « The Emptiness of the Moral Will », in *The Monist*, juillet 1989, pp. 454-483. Hans Jonas affirme, dans le même esprit, que le système kantien ne permet pas de penser la responsabilité pour l'avenir : on ne peut, à partir de Kant, réfuter l'idée qu'il soit légitime pour l'humanité présente d'acheter son bien-être au prix du malheur des générations suivantes. Cette opinion est contestée par Bernard Sève, « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », in *Esprit*, octobre 1990, pp. 82 ff. Pour une défense de Kant contre Hegel, cf. aussi Raymond Court, *Force et*

dérive des principes. Réflexions sur la raison moderne en procès, Méridiens-Klincksieck, 1990.

64. Bernard Williams met cette idée au compte d'un certain réductionnisme : « S'il existe quelque chose comme la vérité de l'éthique, pourquoi serait-elle simple ? En particulier, pourquoi serait-elle conceptuellement simple, et n'utiliserait-elle qu'un ou deux concepts éthiques, tels que le devoir ou le bon état des choses ? Peut-être, pour décrire l'objet de l'éthique, nous faut-il tous les concepts dont nous avons besoin, et non pas quelques uns seulement » (op. cit., p. 23).

65. « La démocratie entre modernité et post-modernité », in *La Revue du MAUSS*, 2e trim. 1990, p. 21

66. Cf. par exemple Alain Policar, « Relativisme moral et universalisme éthique », in *Raison présente*, juillet-septembre 1990, pp. 77-82.

67. Cf. P. Taylor, « The Ethnocentric Fallacy », in *The Monist*, 47, 1963, pp. 570-571

68. Il s'agit bien entendu d'une égalité abstraite, mais surtout d'une égalité qui se valorise en référence à sa propre abstraction. Luc Ferry donne un bon exemple de cette position quand il écrit : « Rien n'interdit de penser que notre univers démocratique soit plus inégalitaire encore que celui des Anciens […] Il demeure que ces inégalités sont en droit mobiles, qu'elles ne sont pas affectées par nature à certains individus » (*Homo Æstheticus*, Grasset, 1990, p. 330). Et plus loin : « Même si l'on parvenait à montrer de façon convaincante que le monde des Anciens était de fait plus égalitaire que celui des Modernes […] il resterait que les inégalités qui y règnent sont inscrites dans la nature des individus, et comme telles insurmontables » (ibid., p. 333). Cela signifie que, du point de vue de l'égalitarisme abstrait, mieux vaut une société concrètement plus inégalitaire, mais qui s'affirme acquise au principe d'égalité, qu'une société moins inégalitaire, mais qui n'adhère pas à ce principe. Cette position, qui se soutient de l'idée que dans la société moderne, le fait et l'idéal parviendront bien « un jour » à se rejoindre, résume parfaitement un système qui attribue formellement les mêmes droits à tout le monde, mais ne permet pas en pratique à tout le monde d'en user. Les injustices n'étant plus de droit, c'est-à-dire fondées en nature, mais « seulement » de fait, sans que personne les ait décidées à l'avance, les auteurs libéraux (Hayek) n'auront plus qu'à avancer l'idée que ceux qui en sont les victimes seraient mal venus de se plaindre et qu'ils n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes.

69. *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, Gallimard, 1987, p. 264.

70. Cf. Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, 1976.

71. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique 2*, Seuil, 1986, pp. 248-251.

72. Op. cit., p. 258 Cf. aussi *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, 1953 ; et *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, Gallimard, 1982.

73. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 vol. (1 : *Rationalité de l'action et rationalisation de la société* ; 2 : *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*), Fayard, 1987, 1ère éd. [*Theorie des kommunikativen Handelns*] en 1981 ; *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Cerf, 1986, 1ère éd. en 1983. Cf. aussi Luc Ferry, *Habermas. L'ethique de la communication*, PUF, 1987 ; et Seyla Benhabib et Fred Dallmayr (ed.), *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, Cambridge 1990.

74. *Morale et communication*, op. cit., p. 79.

75. Ibid., p. 89.

76. Cf. Karl Otto Apel, *L'éthique à l'âge de la science*, Presses universitaires de Lille, Lille 1987, 1ère éd. en 1973 ; et « La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale », in *Critique*, 493-494, juin-juillet 1988, pp. 578-603.

77. Kohlberg se situe lui-même dans la tradition du pragmatisme américain. Sa théorie, proche pour le domaine moral de celle de Rostow pour le domaine économique, le conduit notamment à réinterpréter les différences culturelles de façon évolutionniste-unitaire, comme autant de « stades de développement » de la capacité à porter des jugements moraux.

78. Habermas et Apel se séparent cependant dans la mesure où Habermas refuse de tenir le formalisme de l'éthique pour le moyen d'une fondation ultime plausible de la raison.

79. *Morale et communication*, op. cit., p. 126.

80. Francis Jacques (*Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, PUF, 1979) affirme en outre que ce n'est pas l'objectivité postulée par Habermas qui permet le rapport intersubjectif, mais au contraire celui-ci qui engendre l'objectivité. Mais il s'agit là d'un débat secondaire.

81. *Le prêt-à-penser. Les formes de la communication et de l'argumentation quotidiennes*, L'Âge d'homme, Lausanne 1990, pp. 108-109.

82. « Of Gods and Demons. Habermas and Practical Reason », in John B. Thompson et David Held (eds.), *Habermas Critical Debates*, Macmillan, London 1982, p. 147.

83. « Rationality and Relativism », ibid., pp. 57-78.

84. Cf. notamment Anthony Flew, *Evolutionary Ethics*, Macmillan, London 1967.

85. On distinguera ici le darwinisme social de l'eugénisme, avec lequel on le confond trop souvent. Les eugénistes sont eux aussi convaincus de la valeur de la « loi naturelle » de sélection, mais contrairement aux darwinistes sociaux, ils affirment que celle-ci se voit contrariée dans les sociétés humaines par des comportements, des institutions ou des principes qui font office de « contre-sélection ». C'est la raison pour laquelle ils demandent au législateur de prendre les dispositions qui doivent permettre à la sélection d'exercer à nouveau ses effets supposés, alors que les darwinistes sociaux au sens strict souhaitent au contraire, à l'instar des auteurs libéraux, que l'État intervienne le moins possible, de façon à ne pas entraver le jeu de la sélection naturelle. Ce faisant, les eugénistes se trouvent confrontés à l'aporie majeure de leur doctrine, qui consister à proclamer la valeur normative d'une « loi naturelle » au moment même où ils constatent que, chez l'homme, cette loi ne s'exerce plus naturellement. Quelle est alors la *naturalité* d'une « nature » que la culture peut battre en brèche ? Et quel est le critère au nom duquel il faut l'imposer quand, d'elle-même, elle ne s'impose plus ? Darwin, pour sa part, adhérait au point de vue des eugénistes, mais son bon cœur l'incitait à refuser leurs conclusions. « Nous devons donc subir, sans nous plaindre, écrivait-il, les effets incontestablement mauvais qui résultent de la persistance et de la propagation des êtres débiles » (*La descendance de l'homme et la sélection naturelle*, Reinwald, 1881, p. 145). Cf. à ce sujet une mise au point récente : Pierre-André Taguieff, « Sur l'eugénisme : du fantasme au débat », in *Pouvoirs*, janvier-mars 1991, pp. 23-64.

86. Jean Halleux, *L'évolutionnisme en morale. Etude sur la philosophie de Herbert Spencer*, Félix Alcan, 1901, p. 18.

87. Thomas Carlyle, *Nouveaux essais choisis de critique et de morale*, Mercure de France, 1909, p. 327 (chap. « Identité de la force et du droit »).

88. Outre que Nietzsche détestait Darwin, on ne saurait dire que l'apologie nietzschéenne du « Surhomme » relève au sens strict de cette identification de la force et de la vérité. La critique des « faibles » s'entend d'abord chez Nietzsche comme critique de la faiblesse en tant que valeur ou en tant qu'idéal. Il y a en revanche un individualisme nietzschéen, même s'il s'agit d'un individualisme non grégaire, où l'individu affirme une différence radicale au nom de laquelle il entend se poser comme « créateur de valeurs » (cf. Luc Ferry, *Homo Æstheticus*, op. cit., pp. 210-254). Significative est la façon dont un auteur américain comme Robert Sheaffer (*Resentment Against Achievement*, 1989) utilise la critique nietzschéenne du ressentiment pour dénoncer les « ratés » qui sont incapables de performer dans le système de la compétition libérale. Pour Sheafer, une civilisation « n'est rien de plus que la somme de ce qui a été réussi par ses membres », le modèle de la

« société libre » étant la société capitaliste. Il ajoute que « l'éducation est fondamentalement la tentative de transmettre les valeurs de la réussite à la jeunesse », et explique la protestation écologiste par le fait que les écologistes sont des « perdants », des laissés pour compte qui « ne supportent pas de voir d'autres hommes qu'eux devenir riches » ! Les mérites de la révolution américaine s'expliquent simultanément par le fait que George Washington, Thomas Jefferson, John Adams ou James Monroe, « faisaient partie des hommes les plus riches des Etats-Unis ». On retombe en plein darwinisme social.

89. *Après la morale, quelles valeurs ?*, op. cit.

90. Cf. John David Garcia, *The Moral Society. A Rational Alternative to Death*, Noetic Press, Eugene 1989, qui soutient que la morale se ramène à promouvoir en permanence des changements évolutifs. Le même auteur, dans *Creative Transformation*, Noetic Press, Eugene 1990, assure que le seul impératif moral est de « maximiser la créativité ». Raymond B. Cattell, il y a trente ans, proposait déjà de remplacer la philosophie morale par la science, et redéfinissait la moralité comme volonté d'« améliorer l'espèce » dans une perspective évolutionniste faisant une large place à la préoccupation eugénique (*A New Morality from Science : Beyondism*, Pergamon Press, New York 1972).

91. Cf. Edward O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge 1975 ; *Sociobiology. On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge 1978 ; *Promethean Fire*, Harvard University Press, Cambridge 1983 ; « On Genetic Determinism and Morality », in *Chronicles*, août 1986, pp. 12-14 ; Charles Lumsden et E.O. Wilson, *Genes, Mind, and Culture*, Harvard University Press, Cambridge 1981 ; Michael Ruse et E.O. Wilson, « The Evolution of Ethics », in *New Scientist*, 17 octobre 1985, pp. 49-52. Cf. aussi Michael Ruse, « The Morality of the Gene », in *The Monist*, art. cit. ; Gunter S. Stent (ed.), *Morality as a Biological Phenomenon*, University of California Press, Berkeley 1980 ; Peter Singer, *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, Farrar Strauss & Giroux, New York 1981 ; Jeffrie G. Murphy, *Evolution, Morality, and the Meaning of Life*, Rowman & Littlefield, Totowa 1982.

92. *The Selfish Gene*, Oxford University Press, London 1976 (trad. fr. ; *Le gène égoïste*, Armand Colin, 1990).

93. Michael Ruse et E.O. Wilson, « The Evolution of Ethics », art. cit., p. 52.

94. L'argument a été repris notamment par Jacques Ruffié : « Le groupe qui ne posséderait pas le gène du tabou sexuel serait biologiquement défavorisé par rapport à celui dont les comportements innés inhibent certains types d'union incestueuse » (*De la biologie à la culture*, Flammarion, 1976, p. 369). Précisons que le « gène du tabou sexuel » reste à identifier…

95. *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903.

96. Cf. Jean-Louis Gardies, *L'erreur de Hume*, PUF, 1987.

97. La sociobiologie postule un tel choix sur la base d'une reconnaissance inconsciente de la parenté biologique (*kin recognition*). Mais les exemples allégués semblent à ce jour ne pas excéder la sphère périnatale (reconnaissance par une mère de la voix ou de l'odeur de l'enfant qu'elle a mis au monde).

98. Cf. à ce sujet Marshall Sahlins, *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*, Gallimard, 1980.

99. Même le schéma théorique du don et du contre-don ne permet pas de ramener la réciprocité à l'égoïsme. Dans ce schéma, inspiré de la théorie des jeux, un échange du type « don vs. contre-don » repose sur une anticipation, non seulement du contre-don, mais du nouveau don que celui-ci appellera. Les motivations relèvent finalement de l'indécidable, car cette anticipation par rebonds peut faire l'objet d'une régression à l'infini.

100. Cf. notamment Kirson Weinberg, *Incest Behavior*, Citadel, New York 1965 ; Blair et Rita

Justice, *The Broken Taboo. Sex in the Family*, Human Sciences Press, New York 1979 ; Florence Rush, *Le secret le mieux gardé*, Denoel-Gonthier, 1983. D'après les études les plus récentes, les pratiques incestueuses toucheraient entre 5 et 15 % des populations européennes et nord-américaines.

101. « Ethics as an Autonomous Theoretical Subject », in Gunter S. Stent (ed.), *Morality as a Biological Phenomenon*, op. cit., pp. 198-208.

102. A ce sujet, cf. J. Beatty, « Hopes, Fears, and Sociobiology », in *Queen's Quarterly*, 1982.

103. Selon Godwin, un agent rationnel utilitariste préférerait sauver Fénelon de l'incendie plutôt que le bébé de sa femme de chambre, et il serait irrationnel qu'il agisse autrement si ce bébé était le sien.

104. *The Expanding Circle*, op. cit., p. 84.

105. *Saint Genet comédien et martyr*, Gallimard, 1952, p. 212. Cf. aussi les *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983.

106. Cf. l'analyse généalogique de la montée de l'individualisme égalitaire dans Louis Dumont, *Homo Æqualis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1985. Dans un article du *Monde* intitulé « Retour à la morale ? », André Grjebine écrivait : « Le christianisme ne conduit pas toujours à l'individualisme, mais il le porte en germe. Si l'homme peut se sauver par lui-même, s'il est éternel en tant que tel, alors la solidarité peut être une exigence morale, un geste de bonne volonté, mais non une nécessité absolue ».

107. *Le printemps bourgeois*, op. cit., p. 229.

108. Un sondage SOFRES publié en 1984 indiquait que 47 % des jeunes Français n'envisageraient en aucun cas de donner leur vie pour leur pays.

109. *Nous et les autres*, Seuil, 1989, p. 428. Pour une critique assez rude de Todorov, cf. Alain Finkielkraut, « Le vandalisme de la pensée molle », in *Lignes*, 12, décembre 1990, pp. 70-81, qui qualifie l'ouvrage de « leçon de morale infligée par un lecteur sans foi ni loi ».

110. Cf Gerd Bergfleth, « Der Untergang der Wahrheit », in *Der Pfahl*, 2, 1988, pp. 243-287.

111. Cf. George Steiner, *Le sens du sens : présences réelles*, J. Vrin, 1988 ; et *Réelles présences : les arts du sens*, Gallimard, 1991 ; Manfred Frank, *L'ultime raison du sujet*, Actes Sud, Arles 1988.

112. Cf. à ce sujet Frank Vonessen, *Krisis der praktischen Vernunft. Ethik nach dem « Tod Gottes »*, Graue Edition im Südmarkverlag Fritsch, Heidenheim 1988, notamment pp. 47-103, où l'auteur définit le moi comme l'« aporie de l'éthique ».

113. *L'éthique et les limites de la philosophie*, op. cit., p. 15.

114. *L'arc et la massue*, Pardès, Puiseaux, et Guy Trédaniel-La Maisnie, 1983, p. 42.

115. Cf. Marie Gautheron (éd.), *L'honneur. Image de soi ou don de soi : un idéal équivoque*, Autrement, 1991.

116. Cf. notamment Herbert Morris, « Guilt and Shame », in *On Guilt and Innocence*, University of California Press, Berkeley 1976. Le thème de la honte comme trait caractéristique d'une conception traditionnelle de la vie morale est également abordé, dans une perspective critique, par Agnes Heller (*The Power of Shame*, Routledge & Kegan Paul, London 1985, et *General Ethics*, Basil Blackwell, Oxford 1988). Faisant reposer sa théorie éthique sur une lecture philosophique et anthropologique de la modernité, Heller rejette la valeur de la rationalité comme principe d'action, mais affirme que seul le monde moderne peut permettre à l'individu de se choisir existentiellement

lui-même comme « homme de bien ». Elle souligne que la modernité a remplacé la culture de la honte par une autorité morale intériorisée (la raison pratique) qui vient compléter l'autorité extérieure, mais que ce remplacement n'est pas total.

117. *Révolte contre le monde moderne*, L'Age d'homme, Lausanne 1991.

118. Op. cit., p. 59.

119. *Éthique à Nicomaque*, X, 1-5.

120. *Merit and Responsability*, University of Chicago Press, Chicago 1975.

121. *Homo Æstheticus*, op. cit., p. 338.

122. Ibid., p. 342.

123. Op. cit., p. 220.

124. « Modern Moral Philosophy », in *Philosophy*, 33, 1958, pp. 1-19 (repris in *Ethics, Religion, and Politics. Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, vol. 2, University of Minnesota Press, Minneapolis 1981, pp. 26-42).

125. Cf. Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, University of California Press Berkeley 1978 ; « Moral Realism and Moral Dilemma », in *The Journal of Philosophy*, 80, 1983, 7, pp. 379-398 ; et « Utilitarianism and the Virtues », in *Mind*, 94, 1985, pp. 196-209. Cf. aussi l'important numéro spécial de la revue israélienne *Philosophia*, 20, 1-2, juillet 1990, intitulé *On Virtue. With Special Reference to Philippa Foot's Work*.

126. *After Virtue*, Notre Dame University Press, South Bend 1981, p. 52 (rééd. : Duckworth, London 1985 ; trad. fr. : *Après la vertu. Etude de théorie morale*, PUF, 1997).

127. *L'éthique et les limites de la philosophie*, op. cit., p. 213.

128. *Esprit*, novembre 1990, p. 102. Cf. aussi David Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communautarism. Contemporary Debates in Ethics*, MIT Press, Cambridge 1990.

129. Cf. notamment Iris Murdoch, *The Sovereignty of the Good*, Shocken Books, New York 1971 ; Peter Thomas Geach, *The Virtues. The Stanton Lectures, 1973-74*, Cambridge University Press, New York 1977 ; James D. Wallace, *Virtues and Vices*, Cornell University Press, Ithaca 1978 ; John McDowell, « Virtue and Reason », in *The Monist*, 62, juillet 1979, pp. 331-30 ; Stuart Hampshire, *Morality and Conflict*, Harvard University Press, Cambridge 1983 ; Annette Baier, *Postures of the Mind*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985 ; J.L.A Garcia, « The Primacy of the Virtuous », in *Philosophia*, 20, 1-2, juillet 1990, pp. 69-91. Bibliographie générale dans l'anthologie de Robert B. Kruschwitz et Robert C. Roberts (ed.), *The Virtues*, Belmont 1987.

130. Cf. par exemple Earl E. Shelp (ed.), *Virtue and Medicine, Explorations in the Character of Medicine*, D. Reidel, Dordrecht 1985 ; Albert Flores (ed.), *Professional Ideals*, Wadsworth, Belmont 1988.

131. « Virtue Ethics and Anti-Theory », in *Philosophia*, 20, 1-2, juillet 1990, pp. 93-94.

132. Cf. par exemple Bernard Gert, *The Moral Rules*, Harper & Row, New York 1966 ; John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971 (trad. fr. : *Théorie de la justice*, Seuil, 1987) ; Alan Gewirth, *Reason and Morality*, University of Chicago Press, Chicago 1978.

133. Cf. Walter E. Scheller, « Are Virtues No More than Dispositions to Obey Moral Rule? », in *Philosophia*, 20, 1-2, juillet 1990, pp. 195-207.

134. Précisons qu'il n'y a pas en grec ancien de mot pour « devoir », mais qu'il y en a un pour

« ce qu’on doit faire ». La nuance exprime la différence qu’il y a entre la chose abstraite et la réalité concrète. Ce fait est à rapprocher de la constatation que les dieux du paganisme grec ne prescrivent rien, mais fournissent néanmoins des modèles exemplaires aux comportements. Que les dieux du paganisme ne soient pas des dieux moraux n’entraîne pas l’ignorance de l’éthique chez les hommes. Cela montre que la reconduction de la morale à la théologie est moins une règle générale qu’une exception circonscrite à l’Occident de tradition monothéiste.

135. Cf. Christopher W. Gowans (ed.), *Moral Dilemmas*, Oxford University Press, New York 1987,

136. Rejetant l’idée moderne qu’on peut posséder certaines vertus et manquer totalement de certaines autres, les Anciens soutiennent en général que la vertu forme un tout. La thèse de l’unité des vertus peut se soutenir de trois façons ; 1) en affirmant leur identité (elles sont en fin de compte toutes la même chose). C’est l’argument de Socrate dans le *Protagoras* ; 2) en affirmant leur unité organique (elles sont toutes compatibles parce qu’elles sont autant de parties d’un même tout) ; 3) en affirmant leur unité hiérarchique (cf. les « vertus cardinales » de Platon). A ce sujet, cf. Lawrence C. Becker, « Unity, Coincidence, and Conflict in the Virtues », in *Philosophia*, 20, 1-2, juillet 1990, pp. 127-143,

137. Sur les dilemmes moraux du point de vue de l’éthique des vertus, cf. Michael Stocker, « Moral Conflicts: What They Are and What They Show », in *The Pacific Philosophical Quarterly*, 68, 1987, pp. 104-123.

138. *L’altruisme et la morale*, Ramsay, 1990, pp. 120-121. L’éditeur français n’a pas conservé le sous-titre de l’édition italienne : « Il manifesto del nuovo illuministo ».

139. *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976, p. 46.

140. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 15.

141. « La classe moyenne et l’esprit utilitaire », art. cit., p. 21.

142. Walter E. Scheller utilise aussi l’exemple du respect de soi. Si l’interprétation déontique de la vertu de respect de soi était juste, « alors il devrait être possible de formuler une règle morale pour l’action à laquelle pourraient obéir même les individus qui sont dépourvus de cette vertu, c’est-à-dire en fait par des personnes présentant le trait opposé : la servilité. Mais aucune règle de ce genre n’est formulable, car la servilité et le respect de soi sont fondamentalement des questions d’attitude et de conviction, et pas seulement de conduite » (art. cit., p. 203).

143. « Aujourd’hui seul le dégoût est déterminé, les goûts ne le sont plus. Seuls les rejets sont violents, les projets ne le sont plus » (Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilée, 1990, p. 79).

144. « Le “non” de la morale », in *L’Express*, 18 novembre 1988,

145. Au début du IIe siècle, Marcion opposait déjà, dans ses *Antithèses*, un Dieu de bonté correspondant à celui de l’Evangile et un Dieu de justice correspondant à la Loi de l’Ancien Testament,

146. Pour une première approximation, cf. Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Basic Books, New York 1983 (trad. fr. : *Sphères de justice. Une défense de la pluralité et de l’égalité*, Seuil, 1997).

147. *De tranquillitate animi* (*De la tranquilité de l’âme*, Rivages, 1988). Cf. aussi Paul Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l’idéal de tranquillité*, Belles Lettres, 1990, qui définit la « tranquillité » comme rejet à la fois de l’intrigue et de l’oisiveté, de l’agitation et de la paresse.

148. Cf. Nicholas P. White, « Stoic Values », in *The Monist*, janvier 1990, pp. 42-58, qui aborde notamment le difficile problème des « choses indifférentes » (*adiaphora*) dans le stoïcisme. Les stoïciens soutiennent que tout état de choses autre que la vertu est indifférent pour ce qui est du bien, mais ils déclarent en même temps que la vertu consiste notamment à faire des choix entre des

choses soit à préférer (*proegmena*), soit à ne pas préférer (*apoproegmena*), dont ils disent qu'elles sont les unes et les autres indifférentes, c'est-à-dire ni bonnes ni mauvaises, la capacité à opérer un tel choix étant à la fois vertueuse, rationnelle et conforme au bien.

149. Cf. Martin Heidegger, « Sérénité » (*Gelassenheit*), in *Questions III*, Gallimard, 1966, pp. 159-181, 1ère éd. en 1959.

150. La lecture des anciens manuels de « bons usages » est toujours un exercice profitable, parce qu'elle révèle, non seulement la rapidité et l'ampleur des changements intervenus en l'espace de quelques décennies, mais également le fait que cette évolution s'est accompagnée d'un abandon de quelques unes des valeurs considérées naguère comme les plus sûres. Cf. par exemple E. Muller, *Petit traité de la politesse française*, Garnier, 1928, et Marc de Saligny, *Précis des nouveaux usages*, Prisma, 1948, dont la comparaison est déjà révélatrice.

151. « Moralisme d'en-haut, éthique d'en-bas », art. cit.

152. *La Transparence du Mal*, op. cit., p. 13.

153. Serge Latouche, « L'éthique contre l'esthétique », in *La Revue du MAUSS*, 2e trim. 1990, p. 122.

154. Le modèle contractualiste fait déjà de la société le résultat d'un acte volontaire dicté par l'intérêt des parties : les hommes vivent en société parce que tel est leur intérêt bien compris. Or, ce que la volonté rationnelle a conclu, elle peut aussi bien le défaire ; il suffit que son intérêt ait changé.